دراسة نظرية نقدية على شرح أم البراهين



لفضيلة الشيخ الدكتور
أحمد بن عبد اللطيف العبد اللطيف

اعتنى بإخراجه
الدكتور مازن بن محمد بن عيسى

المكتبة الأسدية
مكة المكرمة

دِرَاسَة نظريّة نقديّة

عَلى

شَرح أمِّ البَرَاهِين

ح أحمد عبداللطيف عبدالله العبداللطيف ، ١٤٤٢هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

العبداللطيف ، احمد عبداللطيف عبدالله

دراسة نظرية نقدية على شرح أم البراهين. / احمد عبداللطيف عبدالله العبداللطيف .- مكة المكرمة ، ١٤٤٢هـ

٤٧٧ ص ؛ ..سم

ردمك: ٧-٣-٥٦٧٣-٠٣-٦٠٣-٩٧٨

١- العقيدة الاسلامية أ.العنوان

ديوي ٢٤٠ ١٤٤٢/١٤٠٧

رقم الإيداع: ١٤٤٢/١٤٠٧

ردمك: ٧-٥٦٧٣-٠٣-٦٠٣-٩٧٨

الطبعة الأولى

(١٤٤٢هـ - ٢٠٢١م)

المكتبة الأسدية للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية

مكة المكرمة - العزيزية الشمالية

012-5273037 alasadih

alasadih2000 me/alasadi2000

دراسة نظرية نقدية
على
شرح أم البراهين

لفضيلة الشيخ الدكتور
أحمد بن عبد اللطيف العبد اللطيف

اعتنى بإخراجه
الدكتور مازن بن محمد بن عيسى

المكتبة الأسدية
مكة المكرمة


بسم الله الرحمن الرحيم

مُقدِّمةُ الشيخ

الحمدُ لله، والصلاةُ والسلامُ علىٰ رسولِ الله صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله وصحبه وسلَّم. وبعد:

فالنبي ﷺ بيَّنَ منهجَ الفرقة الناجية، فقال: «**مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي**»(١)، فهذا هو المنهجُ الصحيحُ الذي يجبُ علىٰ المُسلمِ أن يتبعه، وهو الكتاب والسُنة علىٰ فهمِ الصحابةِ رضي الله عنهم.

ومن المذاهبِ المُنتشرة التي يُحاول بعض الناس بعثها، مذهبُ الأشاعرةِ المُنتسبين إلىٰ الإمام أبي الحسن الأشعري -رحمه الله تعالىٰ. ومن الكتبِ المشهورةِ عن هذا المذهب، كتاب أم البراهين لأبي عبدالله السنوسي.

ولكي نتعرف علىٰ هذا المذهب معرفة تامة، فأفضلُ منهجٍ للتعرف عليه، هو الاطلاعُ علىٰ كتبهِ المُقرَّرة، والتي هي من تأليفِ أصحابهِ. ونحن نُحاولُ في دراستنا لهذا الكتاب معرفة مدىٰ قُربه أو بعده عن المنهجِ الصحيح. ودراستنا له هي دراسة ناقدة، بعيدة عن التعصبِ.

ولا يفوتني أن أُشيرَ إلىٰ أن بعض أئمة هذا المذهب، يرون أنهم مُخالفون لمنهجِ السلفِ، ويُبررون هذه المخالفة بأن طريقةَ السلفِ أسلم،

---

(١) أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب الإيمان، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة (٢٦٤١).

وطريقتهم أعلم وأحكم. فطالما رددوا هذه المقالة: أن طريقةَ السلفِ أسلم، وطريقتهم أعلم وأحكم، وهذا يتضمنُ اعترافهم بمخالفةِ منهجِ الصحابةِ والسلفِ الصالحِ رضي الله عنهم.

فهل هذه المقولةُ صحيحة ؟ وهل مذهبهم أعلم وأحكم من فهمِ الصحابةِ رضي الله عنهم، فيما يتعلقُ بالأمورِ الغيبيةِ في ذاتِ الله تعالىٰ وصفاته ؟

لا نستعجل هذا الحكم حتىٰ نطلَّعَ علىٰ هذا الكتاب، ونرىٰ ما دوّنه مُؤلفه فيه. ونحن سندرسُ ما كتبه دراسةً موضوعيةً بعيدةً عن التشنجِ والتعصبِ، هدفنا فهم كلامه، ثم عرضه علىٰ الكتابِ والسُنةِ والمعقولِ الصحيحِ، ومعرفة مدىٰ قُربه أو بعده عن المنهجِ الحقِ.

ونسألُ المولىٰ سُبحانه وتعالىٰ أن يوفقنا لما يحبه ويرضاه، وأن يهدينا لما اختلف فيه من الحقِ بإذنه، إنه ولي ذلك والقادر عليه. وصلىٰ الله وسلَّم وبارك علىٰ نبينا مُحمد، وعلىٰ آله وصحبه وسلَّم.

المُقَدِّمَة

الحمـدُ لله ربِ العـالمين، والصـلاةُ والسـلامُ علـىٰ أشـرفِ الأنبيـاءِ والمُرسلين، نبينا مُحمد صلىٰ الله عليه وعلىٰ آلـه وصـحبه وسـلَّم تسـليمًا كثيرًا مزيدًا إلىٰ يومِ الدين. أما بعد:

فعقيـدةُ الشـيخِ أبـي عبـدالله السنوسـي، الموسـومة بعقيـدةِ السنوسـي الصغرىٰ (أم البراهين)، التـي لخَّـصَ فيهـا فِكـره العقائـدي المُستَمد مـن فِكرِ الإمامِ أبي الحسن الأشعري، لقيت قبولًا واسعًا، واهتمامًا كبيرًا بـين الأتباع، حتىٰ كثرت شُروحها وحواشيها والتعليقات عليها.

والسنوسي له حُظْوَةٌ واسعة عند أتباعهِ ومُريديه، ولـه ثنـاءٌ عـاطر عنـد مُترجميهِ، حتىٰ عدَّ المقَّرِي الأشعري، أن مـن مفـاخرِ الشـخصِ أن يكـون شيخًا للسنوسـي، فقـال في ترجمـةِ الشـيخِ أبـي الحسـن علـي بـن محمـد الشهير بالقلصادي: «وكفـاه فخـرًا أن الإمـامَ السنوسـي صـاحب العقائـد، أخذَ عنه جملة من الفرائضِ والحسابِ، وأجازه جميع مروياته»[1]، وقال أبو العباس ابن القاضي في ترجمتهِ: «الإمام السنوسي، المعقولي، الفقيه، المُحدث، الفرضي، الحيسوبي، صاحب العقائد التي لم يأت أحد بمثلها

---

(١) أحمد المقَّرِي: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، دار صادر، بيروت- لبنان، ١٣٨٨هـ (٢/ ٦٩٢).

من المتأخرين»[١]. ومع هذه الحُظْوَةِ التي حَظِيَ بها السنوسي، إلا أنه قد عُورِض من بعضِ مُعاصِريه الأشاعرة، وجرت بينه وبينهم مُناظرات، ومنهم: أبو العباس أحمد بن زكري التلمساني، جرت بينهما مُناظرة[٢] بسببِ مسألةِ إيمانِ المُقلِّدِ، ومسألةِ رؤيةِ المعدوم.

وهذه المرحلة التي عاش فيها السنوسي، تُعدُّ مرحلةً نوعيةً عند بعض الباحثين، حتىٰ سمَّوها بالمرحلةِ السنوسيةِ؛ لأنها بحسب قولهم، طَبَعت تأريخَ الكلامِ الأشعري في الغربِ الإسلامي بطابعٍ خاص، وتُعدُّ أهمَّ مرحلة من مراحلِ تطورِ المذهبِ الأشعري في هذه المنطقة، بل يقولون: هي مرحلةُ التراكم المعرفي الكبير في المُؤلفاتِ العقديةِ[٣]. في

---

(١) أبو العباس ابن القاضي: درة الحجال في أسماء الرجال، ت: د. محمد أبو النور، ط١، ١٣٩١هـ، مطبعة السنة المحمدية، (٢/ ١٤١).

(٢) انظر: عبد الخالق أحمدون: عناية المغاربة بالعقيدة الأشعرية، مجلة التأريخ العربي، المغرب، عدد ٥١، سنة ٢٠١٠،(٢٩٣)، تطور المذهب الأشعري بالغرب الإسلامي – السنوسي أنموذجًا، رسالة ماجستير مُقدَّمة من الطالبتين: سميرة عبد الكبير، وعفاف خضرواي، لكلية العلوم الإنسانية والإجتماعية في جامعة محمد بوضياف في الجزائر، لعام ٢٠١٦م، (٥٩).

(٣) انظر: خالد زهري: منزلة صغرىٰ السنوسية عند المغاربة، الخزانة الحسينية – الرباط (١٣)، مقال بعنوان: العقيدة الأشعرية، مرجعية فكرية، د. خلفات مفتاح، أ. نذير برزاق، نُشرت في مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية، جامعة بابل، عدد ٣١، شباط ٢٠١٧م، (٢٢٣).

حين يرىٰ بعض الباحثين، أن المرحلةَ السنوسيةَ تُمثِّلُ نوعًا من التراجعِ في علمِ الكلامِ الأشعري، علىٰ مستوىٰ المضامين، وفيها وقعَ الخَلْطُ بين ما هو منطقي وما هو عقدي، مع وجودِ تطور كمّي علىٰ مستوىٰ المُصنفات(١).

والعجيبُ أن هذه العقيدة تُرجمت إلىٰ اللغاتِ الغربيةِ، واختلفَ بعض الدارسين الغربيين فيها، هل العقيدةُ السنوسية تُقَدِّم العقيدةَ وتشرحها بنَسَقٍ فلسفي أم لا ؟ فيرىٰ ديلفان أن عقيدةَ السنوسي فيها حِسٌ فلسفي بارز، وفي هذا يقول ديلفان: إنّ أفكارَ السنوسيّ حملتنا مِرَارًا إلىٰ عتبةِ الفلسفةِ الحديثةِ، وقد خالفَ لوسياني ما ذهبَ إليه ديلفان، مُوضّحًا أنّ العقيدةَ السنوسيةَ ليست رسالة في الفلسفةِ في غايتها، بل إنّ الفلسفةَ وسيلة فحسب؛ من أجلِ إثباتِ مبادئ تيولوجيّة، فيرفض لوسياني وصفَ ديلفان بأنّها تُقدِّمُ نسقًا فلسفيًّا(٢).

---

(١) عبد الله معصر: تقريب المذهب والعقيدة والسلوك، المملكة المغربية - الرابطة المحمدية للعلماء، مركز دارس بن إسماعيل لتقريب المذهب والعقيدة والسلوك، سلسلة أبحاث ودراسات ١، (١٠٠).

(٢) منقول من مقال للباحث المغربي: سعيد البوسكلاوي، بعنوان: بعض سمات الكلام السنوسي وحدوده، طبع: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الفلسفة والعلوم =

إذن: فعقيدةُ السنوسي أم البراهين حَظِيت باهتمامٍ بالغ، تَمثَّلَ في تقريظها نظمًا ونثرًا، ومنحِ الإجازاتِ علىٰ قراءتِها وسَماعِها وتَعلُّمِها، ووفرةِ الشروحِ والحواشي والتعليقاتِ والمنظوماتِ عليها، وكثرةِ الإقبالِ علىٰ نَسْخِها، حتىٰ بلغَ عدد نُسَخِها في الخزانةِ الحسينيةِ فقط أربعين نسخة، وتجاوزَ عدد نُسخ شرحِ مُؤلفها عليه خمسين نُسخة في الخزانةِ نفسها.

وإنما كان هذا الاهتمامُ البالغ بها؛ لأنها حوت زبدةَ الكلامَ الأشعري، فيستغني مَنْ طالعها وحفظها ودرسها، عن كِبَار الدواوين في علمِ الكلامِ كما يقولون، واعتقادهم أنها السلاح العاصم من آراءِ ومقالاتِ الفِرَقِ الضالة، حتىٰ صارت من المتونِ الإلزاميةِ في التعليمِ، ولذا عدَّها تلميذه أبو عبدالله محمد بن عمر الملالي، من أجلِّ العقائد، بل ولا تُعادلها عقيدة من عقائدِ من تقدَّم ولا من تأخر[1]. وسيتبيَّنُ لنا حقيقة هذا الكلام من عدمه، من خلالِ دراسةِ مسائلِ هذا الكتاب.

ومع ذلك نقول: ليست العِبرة في هذا البابِ بالذيوعِ والاشتهار، وإنما العِبرة بمُوافقةِ الحق، ومُتابعةِ السلفِ الأوائل، والالتزامِ بالنصوصِ دون تحريفٍ مذموم أو تأويلٍ مشؤوم، ومُزاحمةِ الباطل، ودفعِ الأفكار

=

الإنسانية، ٢٠١٦م (٦).

(١) انظر: خالد زهري: منزلة صغرىٰ السنوسية عند المغاربة: ١-١٢، مقال بعنوان: العقيدة الأشعرية، مرجعية فكرية، د. خلفات مفتاح، أ. نذير برزاق، (٢٢٢).

المُناهضة للمنهجِ الصحيح، ودحضِ الشُبَهِ العقليةِ التي يُصادَم بها النصوص.

وهذا الأمرُ ليس مُجرد دعوىٰ، فكل يَدَّعي وصلًا بليلىٰ، لكن حقيقة الأمر هو وصلُ الحاضرِ بالماضي المجيد، هديًا، وعملًا، وفِكْرًا، ونظرًا، واستمدادًا، واستنباطًا؛ فبابُ العقائدِ قد انعقدت أُصوله، وتمت فُصوله، فالسلامةُ والحكمةُ والعلمُ فيه في اقتفاءِ الأثرِ، والسَيْرِ علىٰ منهجِ السلف، كما قال الخليفةُ عمرُ بن عبد العزيز رحمه الله تعالىٰ: « قف حيث وقف القوم، فإنهم عن علمٍ وقفوا، وببصرٍ نافذٍ كفُّوا، وَلَهُم علىٰ كشفها كانوا أقوىٰ، وبالفضل لو كان فيها أحرىٰ، لئن قلتم: حَدَثَ بعدهم، فما أحدثه إلا من خالف هديهم، ورَغِب عن سُنتهم، ولقد وصفوا منه ما يشفي، وتكلَّموا منه بما يكفي، فما فوقهم مُحَسِّر، وما دونهم مُقَصِّر لقد قصَّر عنهم قوم فجَفَوا، وتجاوزهم آخرون فغلوا، وإنهم فيما بين ذلك لعلىٰ هدىً مستقيم »[1].

---

(١) أخرجه أبو داود في سُننه، كتاب السُنة، باب لزوم السُنة، ح(٤٦٠١)، وانظر: ابن الجوزي: مناقب عمر بن عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ(٨٤)، ابن قدامة: البرهان في بيان القرآن، ت: أحمد المزيدي، دار الكتب العلمية، ط١ ١٤٢٥هـ طبع مع كتاب: المحنة علىٰ إمام أهل السنة أحمد بن حنبل، لعبد الغني المقدسي،(١٥٩).

والركيزةُ الأساسيةُ في هذا الباب تقومُ علىٰ الاعتصامِ بالكتابِ والسُنةِ، وعدمِ تقديمِ شيء عليهما، كما قال تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ﴾ [الحجرات:١]، يقولُ الإمامُ ابن القيم: « فإذا كان سُبحانه قد نهىٰ عن التقديم بين يديه، فأي تَقدُّمٍ أبلغ من تقديم عقله علىٰ ما جاء به... ومعلوم قطعًا أن من قَدَّم عقله أو عقل غيره علىٰ ما جاء به، فهو أعصىٰ الناس لهذا النبي،وأشدهم تقدّمًا بين يديه، وإذا كان سُبحانه قد نهاهم أن يرفعوا أصواتهم فوق صوته، فكيف برفع معقولاتهم فوق كلامه وما جاء به؟ »[١]، ويقولُ في موطنٍ آخر: « فإذا كان رفع أصواتهم فوق صوته سببًا لحبوط أعمالهم، فكيف تقديم آرائهم، وعقولهم، وأذواقهم، وسياستهم، ومعارفهم، علىٰ ما جاء به، ورفعها عليه، أليس هذا أولىٰ أن يكون مُحبِطًا لأعمالهم؟ »[٢]، ويقولُ في موطنٍ ثالث: « فحذَّر سبحانه المؤمنين من حُبوط أعمالهم، بالجهرِ لرسول ﷺ كما يجهر بعضهم لبعض، وليس هذا بردّة، بل معصية يحبط بها العمل وصاحبها لا يشعر، فما الظن بمن قدَّم علىٰ قولِ الرسول ﷺ وهديِهِ وطريقِهِ، قول غيره وهديه وطريقه؟ أليس هذا قد حَبِطَ عمله وهو لا يشعر ؟ »[٣].

---

(١) ابن القيم: الصواعق المرسلة، ت: د. علي الدخيل الله، دار العاصمة الرياض، ٣/ ٩٩٧.

(٢) ابن القيم: إعلام الموقعين، دار ابن الجوزي، ط١ ١٤٢٤هـ، (٢/ ٩٥).

(٣) ابن القيم: الوابل الصيب، دار عالم الفوائد للنشر، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي بجدة، (٢٠).

ولا يخفىٰ أن الفِكرَ الأشعري مرَّ بمراحل وأطوار، انتقلَ فيها إمام المذهب من الفِكرِ الاعتزالي الذي عايشه طويلًا، إلىٰ الفِكرِ الكُلَّابي، فصارَ طورًا مُتمازجًا من فِكر ابن كُلَّاب وفِكر الإمام أبي الحسن المُستقل ، ثم أعلنَ انتماءه بعد ذلك لعقيدةِ إمامِ أهلِ السُنةِ والجماعةِ، الإمام أحمد بن حنبل وعقيدةِ أهلِ الحديث، إلا أن بعضَ الرواسب الفِكرية التي نشأت لديه؛ نتيجةَ انتمائهِ الأول لمذهبِ المعتزلة، ثم الصراعات المُتوالية بعد تَرْكِه وميله لمذهبِ ابن كُلَّاب، أثَّرت علىٰ صفاءِ الفِكر لديه، ولم يُمكنه التخلص من جميعِ رُكامِ الماضي. وهذا يُبيّنُ بجلاء الأثر السلبي الذي يُنتجه علم الكلامِ علىٰ العقائدِ، فتبقىٰ آثاره باقية كالوشمِ، يصعبُ التخلص منها أو الانفكاك عنها. وبغضِّ النظرِ عن الخلافِ في رجوعِ الإمام أبي الحسن إلىٰ مذهبِ السلف، هل كان رجوعًا مُتمحضًا، أم كان فيه نوع دخن[1] ؟ فهو علىٰ كلا الحالين، حُجة

---

(١) انظر: رسالة علمية مُقدَّمة إلىٰ جامعة الملك عبد العزيز، كلية الشريعة بمكة المكرمة، من الطالب: هادي طالبي: (أبو الحسن الأشعري بين المعتزلة والسلف) عام ١٣٩٩هـ، ورسالة: منهج أهل السنة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالىٰ، للدكتور: خالد عبد اللطيف، مكتبة الغرباء الأثرية، (٢٩-٣٩)، ورسالة: موقف ابن تيمية من الأشاعرة للدكتور: عبد الرحمن المحمود، مكتبة الرشد، الرياض، ط١٤١٥،١هـ.

علىٰ أتباعِهِ الذين خالفوا مسلكه وطريقته.

ومع أن هـذا الطَوْر الأخير الـذي استقرَّ عليه فِكـر الإمـام أبـي الحسـن الأشعري قد صَرَّحَ به أكابر العلماء، إلا أن بعض الباحثين جَنَح إلىٰ إنكارِ هذا الطَوْر؛ اعتمادًا علىٰ عدمِ نقل المُترجمين لأبي الحسن لهـذا الطَوْر وهـذه المرحلة، ونسـوا أن عـدمَ العلـمِ لـيس علمًا بالعـدم، وخاصـةً أن الجهـلَ بهـذا الباب، لا يقضي علىٰ الحقائقِ المُثبتةِ، ولا ينفي الواقعَ الصحيحَ المُشتهر.

ومن العلماءِ الذين صرَّحوا بهذا الطَوْر للإمـام الأشـعري: شـيخ الإسـلام ابن تيمية[١]، والحـافظ الـذهبي[٢]، والحـافظ ابـن كثير[٣]، وغيرهم، بـل حتـىٰ الكـوثري المُتعصِّب علىٰ أهـلِ السُنةِ والجماعـةِ، لـم يجد بُدًا مـن الصَدْح بالحقيقـة، في تقدمتـه لكتـابِ الإنصـافِ للبـاقلاني، بـأن كتـابَ الإبانـة لأبـي الحسـن الأشـعري يـنقضُ مـذهبَ الأشـاعرة، وزعـمَ أن الأشـعري إنمـا أَلَّفَـه مُحاباةً لأهلِ السُنةِ وإمامهم في ذلك الزمان، وهو الإمام البربهاري[٤].

ونتيجةً لهـذا الخـلاف، شـكَّك بعضـهم في صـحةِ نسبةِ كتابِ الإبانـة لأبي الحسن الأشعري، ولـم يرتضوا النقلَ منه، ولا من كتبهِ الأُخرىٰ التي

---

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوىٰ، ط الأوقاف السعودية، ١٤٢٥هـ (٣/ ٢٢٨).

(٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء،دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ ١٤٢٥هـ (١٠/ ٤٨).

(٣) ابـن كثيـر: طبقـات الفقهـاء الشـافعيين، دار الوفـاء للطباعـة، المنصورة،مصـر، ط١، ١٤٢٥هـ، (١/ ١٩٩).

(٤) الباقلاني: الإنصاف، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، مصر، ١٩٥٠م،(٧).

تعود علىٰ أُصولهم بالنقضِ، ولذا لم يعتمدوا علىٰ كلامِ الأشعري علىٰ وجهِ التمامِ. ومع ذلك يُصرِّحون بأن عقيدته هي مذهبُ السوادِ الأعظمِ من المسلمين، ونسوا أو تناسوا أن الفِطرةَ الصحيحةَ التي سَلِمت من أوحالِ علمِ الكلامِ ، قضت علىٰ كثيرٍ مما قرَّروه وقَعّدوه وأصَّلوه، لكنهم لم يقبلوا دلالةَ الفطرةِ، وعوَّلوا علىٰ دلالةِ العقلِ الذي صادموا به النصوصَ الصحيحةَ الصريحةَ.

والشيخُ السنوسي في عقيدته قد جانبَ عقيدةَ أهلِ السنةِ والجماعةِ في جُملةٍ من المسائلِ، وفي الأجوبةِ النجديةِ: «والسنوسي المذكور، صنَّف كتابه أم البراهين علىٰ مذهبِ الأشاعرة، وفيها أشياء كثيرة مُخالفة ما عليه أهل السنة؛ فإن الأشاعرةَ خالفوا ما عليه السلف الصالح في مسائل، منها: مسألة العلو، ومسألة الصفات، ومسألة الحرف والصوت»[1].

ومن الملحوظاتِ العامّةِ التي أشارَ الشيخُ إليها في دراستهِ لهذا المتنِ:

١- أن المُصنفَ مزجَ عقائده في التقاسيمِ الفنيةِ للعلوم؛ كإدراجه مفهوم الظلمِ في الجائزِ، أحد أقسامِ الدليلِ العقلي.

٢- مُخالفته لبعضِ طرائقِ المتكلمين في الاستدلال.

---

(١) الدرر السنية في الأجوبة النجدية، جمع الشيخ: عبد الرحمن القاسم، ط٦، ١٤١٧هـ (٣/ ٢٣-٢٤).

٣- ذكره لبعضِ القصصِ الخرافيةِ والحكاياتِ الباطلةِ، التي لا يجوزُ الاعتماد عليها ولا الاستئناس بها، وتحذيره من البدعِ ووقوعه فيها.

٤- استدلاله بما لا يصحُ الاستدلال به، من الأحاديثِ الضعيفةِ والموضوعةِ.

٥- وقوعه في التناقضِ شَعَرَ أو لم يَشْعر.

٦- الشدةُ في ردهِ علىٰ المخالفِ.

وكلُّ هذه الأمور ستظهرُ جليًا في ثنايا هذا الشرح.

ولا شكَّ أن التصدي لمثلِ هذه الرسائل لنقدها والردِّ عليها، تحتاجُ إلىٰ جهدٍ، وفِكرٍ، وعقلٍ، ورويةٍ، وعدلٍ، وعُمقٍ، ورسوخٍ في العلم؛ كما كان من شيخِ الإسلامِ ابن تيمية في تصديه لشرحِ عقيدةِ الأصفهاني. وشيخنا المُبارك قد تمثلت فيه هذه الصفات، وهو أهلٌ لها - ولا نُزكيه علىٰ الله - فتصدىٰ لها بالدراسةِ والنقدِ.

واتسمت دراسةُ الشيخِ ونَقْدِه لهذه العقيدةِ بعدةِ أمور:

١- شرحُ المصطلحاتِ الكلاميةِ بأسلوبٍ سهلٍ ميسور.

٢- الاهتمامُ بمقاصدِ الرسالةِ ومسائلها الأساسية، فليس المقصود الوقوف علىٰ كلِ حرف منها.

٣- بيانُ التناقضات التي وقع فيها السنوسي في عقيدته.

٤- الاجتهادُ قدرَ المستطاعِ في متابعةِ الأخطاءِ المبثوثةِ في الرسالة.

٥-العدلُ في تعاطيه للمسائل؛ فما كان منها صوابًا، بيَّنه وأثنىٰ عليه، وما كان مُخالفًا لمنهجِ السلف نَقَدَه ورَدَّ عليه.

٦- عدمُ التجني علىٰ المُخالفِ؛ لأن المقصود بيان الحق.

٧- تحريره لكثيرٍ من المفاهيمِ الخاطئةِ التي قَرَّرها المُصنف في عقيدته، والرد عليها بشكلٍ مختصرٍ مُناسبٍ للمقام.

ومن المسائلِ التي نَقَدَها الشيخ، وحَرَّر مفهومها الصحيح، ما يلي:

- مسألةُ نفي السببيةِ والحكمةِ والتعليلِ.
- تحريرُ مفهومِ الظلم.
- الردُ علىٰ الإيجابِ العقلي عند المعتزلة.
- مسألةُ التحسينِ والتقبيحِ العقليين.
- تصحيحُ مفهومِ التقليد.
- الردُ علىٰ القولِ بأن أولَ واجبٍ علىٰ المكلفِ هو النظر.
- تحريرُ مفهومِ التمثيل.
- تصحيحُ مفهومِ السمعِ والبصرِ.
- تصحيحُ مفهومِ الكلامِ الإلهي.
- الردُ علىٰ مَنْ قال: إن بعثةَ الأنبياءِ من قبيلِ الجائزات.
- الردُ علىٰ مسألةِ الصلاحِ والأصلح.
- إبطالُ التسلسلِ في الفاعلين والعلل.

- تصحيحُ مفهومِ الوحدانية.
- الردُ علىٰ المُصنفِ في تقليلهِ الاستدلال بالكمال.
- تصحيحُ مفهومِ المعجزة.
- تحريرُ مفهومِ العصمة .
- نقدُ المُصنفِ في إدخاله جميع العقائد تحت كلمة التوحيد.
- تصحيحُ مفهومِ التوكل.
- تحقيقُ معنىٰ الإله.
- تصحيحُ مفهومِ الإيمان.
- الردُ علىٰ بعضِ النزعاتِ الصوفية.

وأما عملي في هذه الدراسةِ المُباركةِ، فقد قامت علىٰ عِدَّةِ أمور:

١- تفريغُ المادةِ العلميةِ، وترتيبها وتنسيقها، وإخراجها علىٰ صورتها الحالية.

٢- الاستفادةُ من بعضِ النقولاتِ اليسيرةِ التي تُثري الموضوع. وقد أدرجتُ مبحثًا صغيرًا عن حكمِ إيمانِ المُقلِّدِ في العقائد، في حاشيةٍ من حواشي الكتاب، اطْلَعْتُ الشيخَ عليه، ووشَّحَه بتعليقٍ مُبارك.

٣- تخريجُ الآياتِ والأحاديثِ.

٤- الكتابُ المعتمدُ في نقلِ كلامِ المُصنفِ: شرح أم البراهين، مطبعة الاستقامة، ط١ ١٣٥١هـ.

وباسم شيخنا المُبارك الشيخ: أحمد بن عبد اللطيف، نشكرُ كلَّ من

ساهم معنا بقولٍ، أو فكرةٍ، أو نصيحةٍ، أو توجيهٍ، أو إرشادٍ، أو تصويبٍ، أو نقدٍ هادفٍ، أو حتىٰ بالدعاءِ. ونشكرُ كذلك كلَّ مَنْ نظرَ في الكتابِ فأبدىٰ فيه وأعاد.

والشكرُ موصولٌ لفضيلةِ الشيخِ الدكتور: عبد الله القرني، أستاذ اللغةِ العربيةِ، علىٰ تفضله للتعليقِ علىٰ المادةِ الإعرابيةِ التي نقلها المُصنف في إعرابِ كلمةِ التوحيدِ.

والشكرُ لشيخنا المُبارك: أحمد بن عبد اللطيف، علىٰ ما قدَّمه ويُقدِّمه من خدمةٍ للعلمِ وأهلِه، فباركَ الله تعالىٰ في عُمره وعلمِه وعملِه.

والشكرُ لله تعالىٰ أولًا وآخرًا، وظاهرًا وباطنًا، علىٰ ما يسَّر وسهَّل وأعان، ونسأله تعالىٰ بكرمِهِ وفضلِهِ وإحسانِه، أن يُباركَ في هذا العمل وينفع به، وأن يجعله خالصًا لوجهِهِ الكريمِ، وأن يهدينا سُبلَ السلام، وأن يُجنبنا طُرق الغوايةِ والظلامِ، وأن يجعلنا ممن يستمعونَ القولَ فيتبعونَ أحسنه.

مُقَدِّمَةُ المُؤلف

قال الشيخ الفقيه الولي الصالح أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي الحسني رحمه الله تعالى ونفعنا به وبعلومه آمين.

(الحمد لله الواسع الجود والعطاء، الذي شهدت بوجوب وجوده ووحدانيته وعظيم جلاله، وجوب افتقار الكائنات كلها إليه في الأرض والسماء، العزيز الذي عز في ملكه عن أن يكون له شريك في تدبير شيء ما، فتعالى الله جلّ وعزّ عن الشركاء، الرحيم الرحمن الذي عمّت نعمه العوالم كلها، فلا مخلص لكائن عن تلك النعماء، الواسع الكريم المنفرد بالإيجاد، فلا يستطاع شكر نعمه إلا بما هو من نعمه الجماء، الغنيّ القدّوس، فلا وصول إلى شيء من فضله إلا بمحض فضله، تعالى ربنا وجلّ عن الأغراض، وعن الأعوان، والوكلاء، والوزراء، نحمده سبحانه على نعم لا تحصى، وحمدنا له جلّ وعزّ من أجلّ الآلاء، ونشكره تبارك وتعالى وهو الرؤوف الرحيم، الذي يبسط بفضله منقبض القلوب والألسنة والجوارح بما شاء من جميل الثناء، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادة نشأت عن محض اليقين، فلا يطرق ساحتها بفضل الله تعالى ضروب الشكوك والامتراء، ونشهد أن سيدنا ومولانا محمداً صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم عبده ورسوله، شهادة ندّخرها بفضل الله تعالى وجميل عونه، لما قصم الظهور وأذاب الأكباد من أهوال الموت والقبر، وما يتفاقم من المعضلات في يوم البعث والجزاء، ونحوزبها بفضل الله تعالى، مع الآباء، والأمهات، والذرية، والإخوة، والأحبة، في أعلى الفردوس غاية السموّ والارتقاء، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد، عين الوجود، وسرّ الكائنات، وعروس المملكة، ذي المفاخر التي جلّت عن العدّ والإحصاء، وذي المقام المحمود والحوض المورود، والوسيلة العظمى دنيا وأخرى، وملجأ الخلائق كلهم، وإليه يهرعون يوم تترادف الأهوال، وتمتد أزمتها حتى يتبرأ من الشفاعة، ويهتم بأنفسهم أكابر الرسل والأنبياء، فصلى الله عليه وسلم من رسول ألقت إليه المحاسن والمفاخر كلها مقاليدها، فسما على أعلى منصتها، بحيث لا مطمع لمخلوق على العموم في نيل تلك الرتبة العلياء، ورضي الله تعالى عن آله وصحبه،

الذين طلعوا بعد غيبة شموس النبوّة أنجمًا في سماء العلا للإرشاد والاهتداء، وعن التابعين وتابعيهم بإحسان إلى يوم الفصل والقضاء.

(وبعد): فأهمّ ما يشتغل به العاقل اللبيب في هذا الزمان الصعب، أن يسعى فيما ينقذ به مهجته من الخلود في النار، وليس ذلك إلا بإتقان عقائد التوحيد، على الوجه الذي قرّره أئمة أهل السنة العارفون الأخيار، وما أندر من يتقن ذلك في هذا الزمان الصعب، الذي فاض فيه بحر الجهالة، وانتشر فيه الباطل أيّ انتشار، ورمى في كل ناحية من الأرض بأمواج إنكار الحق، وبغض أهله، وتزيين الباطل بالزخرف الغار، وما أسعد اليوم من وفق لتحقيق عقائد إيمانه، ثم عرف بعد ذلك ما يضطر إليه من فروع دينه في ظاهره وباطنه، حتى ابتهج سره بنور الحق واستنار، ثم اعتزل الخلق طراً طاوياً عنهم شرَّهُ، إلى أن ينتقل قريبًا بالموت عن فساد هذه الدار، فهنيئًا له بما يرى إثر الموت من نعيم وسرور، لا يُكيَّف ولا يدخل تحت ميزان الأنظار، لقد صبر قليلًا ففاز كثيرًا، فسبحان من يخص بفضله من يشاء من عباده، ويقرب من يشاء ويبعد من يشاء بمحض الاختيار، وقد ألهم مولانا سبحانه بفضله وعظيم جوده، في هذا الزمانِ الكثيرِ الشرّ لما لا نطيق شكره من معرفة عقائد الإيمان، وأنزلها جلّ وعزّ في صميم القلب بما تحتاج إليه من قواطع البرهان، وعَلَّمَ سبحانه بمحض فضله وإحسانه جزئيات قلّ من يعرفها اليوم، ومن ينبه عليها بالخصوص من الأئمة الأعيان، وأرشد سبحانه بمحض كرمه، لتحقيق أمور قد ابتلي بالغلط فيها من لا يظن به ذلك، ممن عُرِفَ بكثرة الحفظ والإتقان، اللهم كما أنعمت فزدنا يا ذا الجلال والإكرام من فضلك، وتمم لنا ذلك بحسن الخاتمة، والحلول إثر الموت مع الأحبة في دار الأمان، ولا تجعلنا يا أرحم الراحمين من المستدرجين بنعمتك يا ذا الفضل والامتنان، فبكرم جلالك وعلو ذاتك ثم برحمتك المهداة إلينا: سيدنا ومولانا محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم، نعوذ بك من السلب بعد العطاء، ومن غضبك الذي لا يطاق، ومن أن تُلحقنا بأهل الخيبة والحرمان.

ومن جملة نِعَم مولانا العظيمة، ومنحه الفائقة الكريمة، أن وفقنا سبحانه بفضله في هذا الزمان الكثير الجهل، لوضع عقيدة صغيرة الجرم، كثيرة العلم، محتوية على جميع عقائد التوحيد، ثم تأييدها بالبراهين القطعية القريبة لكل من له نظر سديد، ثم ختمناها بشيء لم نره سمح به أحد

غيرنا من المتقدمين ولا من المتأخرين، وهو أنا شرحنا كلمتي الشهادة التي لا غنى للمكلف عن معرفتها، وإلى عذب مواردها يشتد عطش المتعطشين؛ إذ بها تُقرع أبواب فضل الله تعالى والدخول في زمرة المتقين، مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وبإتقان معرفتها يسلم العبد من آفات الخلود في غضب الله، ويترقى بفضل الله تعالى إلى أعلى عليين، فذكرنا معناها أولًا، ثم بيّنا وجه دخول جميع عقائد الإيمان فيها، بحيث تبتهج عند ذلك بذكرها قلوب المتقين، وينبسط على بواطنهم وظواهرهم ما انطوى من محاسنها، فأصبحوا يتبخترون في حُلل معارفها بين رياض الجنة مترددين، فدونك أيها المتعطش للدخول في زمرة أولياء الله تعالى، عقيدة لا يعدل عنها بعد الاطلاع عليها والاحتياج إلى ما فيها، إلا من هو من المحرومين؛ إذ لا نظير لها فيما علمت وهي بفضل الله تعالى تزهو بمحاسنها على كبار الدواوين، فثق أيها الحافظ لها إن فهمتها بغاية الأمنية، واشكر الله تعالى إذ مَنَّ عليك بنعمة عظيمة، طُردَ عنها كثيرٌ من الخلق، فباءوا في أصول عقائدهم بأعظم رزية، وأخلص لي من دعائك إذ أخرجها من جوفي، وحرّك بها يدي ولساني، مولاي المنفرد بإيجاد الكائنات كلها والعالم بكل طوية، وها أنا أمدك ثانيًا بعون الله تعالى بشرح لها مختصر يكمل لك منها المقصود، ويكشف لك إن شاء الله تعالى الغطاء عما انبهم عليك منها من المعنى المسدود، فتظفر إن شاء الله بكيمياء السعادة وإكسير النجاة، وتظل تجتني بها إن وفقك الله تعالى ثمرات الإيمان، إلى أن يترل بك عرض الممات. وهذا أوان الشروع في هذا الشرح المبارك بفضل الله تعالى الكريم الوهاب، نسأله سبحانه أن يعينني عليه، ويوفقني فيه لعين الصواب، ببركة سيدنا ومولانا محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم، ومن انتمى إليه، وحاز بمشاهدته أعظم شرف من ساداتنا الأصحاب.

(ص) اَلْحَمْدُ للهِ وَالصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ عَلَى رَسُولِ اللهِ:

(ش) الحمد: هو الثناء بالكلام على المحمود بجميل صفاته، سواء كانت من باب الإحسان، أو من باب الكمال المختص بالمحمود؛ كعلمه وشجاعته مثلًا، وإنما قلنا: الثناء بالكلام، عوضًا عن قولهم: الثناء باللسان؛

ليشمل الحدّ الحمد القديم والحادث. والشكر: هو الثناء باللسان أو بغيره من القلب وسائر الأركان على المنعم، بسبب ما أسدى إلى الشاكر من النعم، فبينه وبين الحمد عموم وخصوص من وجه؛ يعني: أن الحمد أعمّ من الشكر بحسب المتعلق؛ لأنه يتعلق بالكمال سواء كان إحسانًا أو غيره، والشكر لا يتعلق إلا بالإحسان، والشكر أعمّ من الحمد بحسب المحل؛ لأنه يكون باللسان وبالقلب وبسائر
الجوارح، قال الشاعر:
أفادتكم النعماء مني ثلاثة   يدي ولساني والضمير المحجبا[1]

---

(١) قال الحافظ ابن ناصر الدين الدمشقي في كتابه: مجالس في تفسير قول الله تعالىٰ: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ ... ﴾آل عمران: ١٦٤، ت: محمد عوامة، دار المنهاج جدة، ط٢ ١٤٣١هـ(١٩٤): «وأنشد بعضهم:

(أفادتكم النعماءُ عندي ثلاثةً   يدي، ولساني، والضمير المحَجَّبا)

ولو قال:

أفادتنيَ النعماءُ شكرًا لفضلكم   بقلبي ونُطقي والجوارحِ مُرْسَلا
وتوفيقِكم للشكرِ يَلْزَمُ شُكرُه   كذا كلُ شكرٍ بعده مُتسلسلا
وما ثَمَّ إلا العجزُ عن شكرِ ربِّنا   كما ينبغي سبحانه مُتفضِّلا

كان أجودَ في الكلامِ، وأمجدَ للهِ الملكِ العلامِ».

وقال الشيخ شهاب الدين الخفاجي، في حاشيته علىٰ تفسير البيضاوي، دار صادر بيروت، (١/ ٧٦):«هذا البيت لم يذكر أصحاب الشواهد قائله، ولا ما قبله وما بعده، وفي بعض الحواشي: أنه لأعرابيّ أتىٰ عليًا رضي الله عنه سائلًا، فأعطاه درهمًا، فلما استقله ولم يكن عند غير درع له، ناوله إياها فامتدحه بشعرٍ هذا من جملته، ولست علىٰ ثقة منه.».

ونقل الحافظ السيوطي في حاشيته علىٰ تفسير البيضاوي، المُسمَّىٰ: نواهد الأبكار وشوارد الأفكار، نشر جامعة أم القرىٰ – مكة المكرمة، ١٤٢٤هـ(١/ ١٥٧) كلامًا مُطولًا لبعض

=

والحمد لا يكون إلا باللسان. والصلاة من الله على رسوله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم زيادة تكرمة وإنعام، وسلامه عليه زيادة تأمين له، وطيب تحية وإعظام):

نحمده ونُصلي علىٰ رسولِهِ الكريم. أمَّا بعد:

فهذا متنٌ من مُتونِ الأشاعرةِ، سمّاه مؤلفه: أم البراهين؛ كأنه يُشيرُ إلىٰ أنه لا برهانَ أقوىٰ ولا أعلىٰ منه، كما كان يُقالُ عن بعضِ الحروبِ: أُمُّ المعارك.

والذي نُؤكِّدُ عليه في هذا المقام: قُصورُ المتكلمين عن بيانِ ما في القرآنِ، من الدلائلِ والبيناتِ والحُججِ والبراهينِ، الدالة علىٰ توحيدِ الله تعالىٰ في أسمائِهِ وصفاتِهِ واستحقاقِهِ للألوهية؛ فتجدهم يبتدؤون عقائدهم بمسائل عقلية، ثم يخلطونها ببعضِ الدلائلِ النقلية، كما سنراه في هذا المتن، فقد خَلَطَ المُصنفُ منهجه العقلي ببعضِ الدلائلِ النقلية دون ضابط لذلك، مما يدلُّ علىٰ اضطرابِهِ.

ويُنبه هنا إلىٰ أن بعضَ المُقدِّمات - كهذه المُقدِّمة - قد يكون فيها شيء من المُبالغاتِ والدعاوىٰ التي لا تصح، وفي درْجِ الكلامِ سَتَبِينُ

=

العلماء، فيما أُورد علىٰ هذا البيت ومعناه.

تلك المُبالغات ، وتُكشَفُ تلك الدعاوىٰ .

وقد شَمِلت هذه المُقدِّمة عدةَ أمور:

١ - أن المُقدِّمـةَ في الجملـةِ مُقدِّمـة مقبولـة، إلا أن فيهـا بعـض الإشكالاتِ التي سنُبيِّنها. ومن ذلك: مَدْحُ المُصنفِ ما قدَّمه وقرَّره من العقائد، وهذا يحتاجُ إلىٰ النظرِ فيما كتبه وسَطَّره، وسنتبيّنُ حين عرضها، ما اشتملت عليه هذه العقيدة من شُبَهٍ وإشكالاتٍ، نشأت من رَحِم علمِ الكلامِ الذي ذمَّه السلف. وهذا يُبيّنُ شُؤمَ علمِ الكلام، ومدىٰ تأثيره في العقائدِ والأفكارِ، ولا شكَّ أن السلامةَ في الاعتصامِ بالكتابِ والسُنةِ وما كان عليه سلف الأمة؛ فلو اعتصمَ المرءُ بالكتابِ والسنةِ، واستمدَّ منهما عقيدته مُباشرة، لسَلِمَ من آفاتِ علمِ الكلامِ، ولما وقعَ في الشُبَه والإشكالات.

والإشكالُ هنا: أن المُصنفَ ظَنَّ كغيره من المتكلمين، أن هذه العقائد التي يعتقدها الناس في الابتداءِ هي من بابِ التقليدِ، والتقليدُ لا يُقبلُ في العقائد، فجَدَّ في إقامةِ الأدلةِ والبراهينِ القطعيةِ علىٰ هذه العقائد التي سيعرضها، ولذا سمَّىٰ كتابه أم البراهين؛ ظنًا منه أن الكتابَ والسُنةَ خاليان عن إقامةِ الأدلةِ والبراهينِ القطعيةِ علىٰ مسائلِ العقيدةِ، وهذا خطأ منهجي؛ لأن من سَلَّمَ للكتابِ والسُنةِ في جملة العقائد، سيرىٰ فيهما من الأدلةِ القطعيةِ والبراهينِ الواضحةِ في بيانِ هذه العقائد ما يُغنيه. أمَّا ما يدَّعونه من أن ما يعتقده العوام، هو من بابِ التقليدِ الخالي عن البراهين،

فهي دعوىٰ غير صحيحة، والإشكالُ أن المُصنفَ بنىٰ كتابه علىٰ هذه الدعوىٰ، وهذا الظن الخاطئ.

٢-قوله: (**الحمد لله الواسع الجود والعطاء، الذي شهدت بوجوب وجوده ووحدانيته وعظيم جلاله، وجوب افتقار الكائنات كلها إليه في الأرض والسماء**):

أشارَ في مُقدِّمته إلىٰ **دليلِ الافتقارِ والإمكانِ**، وهو من الأدلةِ التي ذكرها أهلُ العلمِ لإثباتِ وجودِ الله تعالىٰ؛ فإن العجزَ والافتقارَ يدلان علىٰ وجودِ الله تعالىٰ؛ فنحن نرىٰ الموجودات مُفتقرة مُحتاجة في إيجادها وإعدادها وإمدادها، إلىٰ الغني المُطلق الذي لا يحتاجُ إلىٰ شيء، فهذه الأشياء والموجودات مُفتقرة إلىٰ ربِ الأرباب. ومن هنا تتواردُ الأدلة علىٰ وجودِ الله تعالىٰ؛ فمنهم مَنْ يستدلُ بدليلِ الإمكانِ والافتقارِ، ومنهم مَنْ يستدلُ بدليلِ الحُدوثِ، إلا أن هذا الدليلَ يعتريه جملة من المسائلِ المُشكِلة، التي سيتم بيانها والحديث عنها.

٣- وقوله: (**تعالى ربنا وجلّ عن الأغراض، وعن الأعوان، والوكلاء، والوزراء**):

وهنا أظهرَ عقيدته في نفي الحكمةِ عن الله تعالىٰ؛ فجعلَ إثباتَ الحكمةِ غرضًا، والله تعالىٰ مُنزَّه عن الأغراضِ، فهو مُنزَّه عن الحكمةِ، فنفىٰ ما ثبتَ لله تعالىٰ من هذه الصفات. وهذه الألفاظُ مُجملة مُشتَبِهة،

لابُدَّ فيها من الاستفصالِ؛ فإذا قالَ: هو مُنزَّه عن الأغراضِ، قِيلَ له: ماذا تُريد بالأغراضِ التي نفيتها عن الله تعالىٰ ؟ فإن قال: أعني بها: أنه لا يفعلُ شيئًا لشيء، فهو مُنزَّه عن الحكمةِ، قيل له: هذا نفي للحكمةِ والسببيةِ التي هي من أوضحِ الأمورِ وأبينها وأظهرها، بل هي من الأمورِ الضرورية، فَنَفْيُها مُخالفة لصحيحِ النقلِ وصريحِ العقلِ، ومع ذلك نفاها، ثم بِنَفَسٍ أشعري ضمَّنها خُطبته في هذه المُقدِّمة، وبثَّها في هذا المُعتقد !

٤ - وقوله: (**والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد، عين الوجود، وسر الكائنات، وعروس المملكة، ذي المفاخر التي جلَّت عن العد والإحصاء**):

الإشكالُ هنا: أنه أتىٰ بألفاظٍ مُشتَبِهة، تُشبه ألفاظَ القائلين بوحدةِ الوجودِ، وهو قوله:(عين الوجود)، وإن كان كلامه في عقيدتهِ ينفي أن يكونَ منهم، لكن هذه العبارة غير صحيحة، فربما اعتمدَ علىٰ ما اشتهر في الفكرِ الصُوفي، من قولهم: « لولاك ما خلقنا الأفلاك »، وهو حديثٌ مكذوبٌ غير صحيح، ولذا تجدهم يعتمدونَ في إثباتِ بعضِ عقائدهم علىٰ مثلِ هذه الأحاديث المكذوبة، وهذه مادةٌ صُوفيةٌ تسرَّبت إليهم.

إذن: فقوله: (عين الوجود) مُشكِل؛ لأنه قد يقول قائل: هذا مثل قول القائلين بوحدةِ الوجودِ ؟ إلا أن حديثَ المُصنفِ وتفاصيلَ كلامه، ينفي أن يكون منهم، فهذا خطأ في العبارة؛ فإن النبي ﷺ ليس هو عين الوجود، ولا

هو سرُّ الكائنات، بل هو عبدٌ من عبيدِ الله تعالىٰ، خلقه الله تعالىٰ وفَضَّله برسالتِهِ، وسرُّ الوجودِ هو عبادةُ لله تعالىٰ؛ فالله تعالىٰ خلقَ الخلقَ لعبادتهِ وحده لا شريك له. فهذه الأقوال والعبارات لا تُقال إلا بدليلٍ قطعي عن رسول الله ﷺ، أما ما ينتشرُ في أوساطِ أهلِ التصوفِ من هذه العقائد، فهذا لا شكَّ أنه خطأ جسيم، يحتاجُ إلىٰ بيانٍ وتقويم. وهذه النَّزْعَة الصُوفية ظاهرة علىٰ المُصنفِ في بداياتِ كتابهِ، وستظهر في ثناياه.

٥- وقوله: (**فأهم ما يشتغل به العاقل اللبيب في هذا الزمان الصعب، أن يسعى فيما ينقذ به مهجته من الخلود في النار، وليس ذلك إلا بإتقان عقائد التوحيد، على الوجه الذي قرّره أئمة أهل السنة العارفون الأخيار**):

يَقصدُ بأهلِ السُنةِ: الأشاعرة، والأشاعرةُ لديهم في تقريرِ العقائدِ شُبَه وإشكالات وأخطاء منهجية كثيرة، ستظهرُ في ثنايا التعليقِ علىٰ هذا المُعتقد.

فهو يدَّعي أنهم أهلُ السُنةِ، نقول: نعم، هم من أهلِ السنةِ في مُقابلِ الخوارجِ والرافضةِ والمعتزلةِ، أما بإطلاق فلا؛ بدليلِ أنه في بداياتِ كتابهِ لم يأخذ بالنصوصِ الشرعيةِ المُثبتةِ للصفاتِ الإلهيةِ، ولم يعتمد عليها في إثباتِ العقائدِ، بل سلَّطَ عليها التأويل، ولا يُقالُ لمن كان هذا منهجه: إنه من أهلِ السُنةِ والجماعةِ، بل أهلُ السُنةِ والجماعةِ، هم الذين يتبعون

النصوصَ ولا يُسلِّطونَ عليها التأويلات الفاسدة، ويقبلونها دون تردد، أما مَنْ يُقدِّمُ الدلائلَ العقليةَ والبراهينَ الفلسفيةَ، علىٰ نصوصِ ودلائلِ الكتابِ والسُنةِ فلا يُقالُ عنه: إنه من أهلِ السُنةِ والجماعةِ.

ومن المُناسبِ أن نُسلِّطَ الضوءَ علىٰ بعضِ القَضَايا المُهمَّة:

أولًا: ما يُشاعُ من أنَّ الأشاعرةَ أكثر الناسِ:

يُقال: الحقُ ليس بالكثرةِ، فالله تعالىٰ يقول: ﴿ وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ [الأنعام:١١٦]، الحقُ في اتباعِ الكتابِ والسنةِ وما عليه سلف الأمة، والحقُ قد يكونُ في شخصٍ واحدٍ؛ كما كان في إبراهيمَ الخليل عليه السلام، قال تعالىٰ: ﴿ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً ﴾ [النحل:١٢٠]. فالحقُ هو التمسكُ بنصوصِ الكتابِ والسنةِ وإن خالفك من خالفك، أما كثرةُ الناسِ فليس دليلًا علىٰ الحقِ ولا معيارًا عليه؛ لأنَّ أغلبهم عامة لا يعرفون حقائقَ العلم، وليسوا أهلَ تحقيقٍ ونظر، وعامتهم لا يُدركونَ هذه المسائل، وهذا الكلامُ هو من بابِ التنزلِ والتسليمِ، وعلىٰ فرض أنهم أكثر الناس، وإلا فما يُشاعُ ويُذاعُ من أن الأشاعرةَ هم أكثر الناس ليس صحيحًا؛ لأن العامةَ في الأصلِ هم علىٰ الإثبات، فَلَمْ تُشوَّش عقائدهم، وإنما التشويشُ صارَ في طبقةٍ مُعيّنة؛ فإنَّ انحرافَ العوامِ غالبًا ما يكونُ في تقديسِ الأشخاصِ وعبادتهم، والطوافِ حول القبور، وتقديمِ النذور لها، ونحو ذلك، فهذا هو غالبُ ما يقعُ فيه عامة الناسِ من الجهلةِ، ولذا فهم لا يستطيعونَ فهمَ الكلامِ الذي يُسَطِّره علماء

الكلام، وإنما يُخشىٰ عليهم من الوقوعِ في التشبيهِ، فيُنَبهون إلىٰ وجوبِ تنزيه الله تعالىٰ عن مثلِ ذلك. فالعامي لا يستوعبُ التجريدَ الذي يقوله المتكلمون، بل هو فوقَ عقولهم، إلا أن العامةَ في الأصلِ مُثبتون، ولا يستوعبون غير هذا؛ لأنهم علىٰ الفِطرةِ الصحيحةِ.

وعليه: فالتعميمُ خطأ؛ لأنَّ عِلمَ الكلامِ خاصٌ بطبقةٍ مُعيّنة، وهو صعبُ المنالِ، لا يستطيعُ بعضهم فهمه إلا بمُقدِّماتٍ عويصة، قد لا تُفهَمُ هي أيضًا، فكيف يُجعلُ هذا الكلام الذي لا يُفهَمُ إلا بصُعوبةٍ، هو ما عليه عقائدُ عامّةِ الناسِ ؟! فهذا التعميمُ غلطٌ لا يصح.

ثانيًا: مدىٰ قُرب الأشاعرة من مذهبِ أهلِ السُنةِ والجماعةِ:

لو أخذنا الإمامَ أبا الحسن الأشعري مثالًا، لوجدناه قريبًا من مذهبِ السلفِ، خاصةً أنه أعلنَ انتماءه لمذهبِ الإمامِ أحمدَ بن حنبل. إلا أنَّ بعضَ الأشاعرةِ مالوا إلىٰ مذهبِ الاعتزالِ؛ كالجويني، ثم رجعَ في رسالتهِ النظاميةِ عن ذلك، لكن رجوعه فيه دَخَن، وقد حكمَ علىٰ التأويلِ بأنه بدعةٌ لم يكن عليه منهجُ السلفِ الأوائلِ، ولكنه لم يصل إلىٰ مذهبِ أهلِ السُنةِ والجماعةِ، فمالَ إلىٰ التفويضِ، ومنعَ التأويلَ وحكمَ ببدعيتهِ[1]، فبدَّعَ التأويلَ الذي يُعدُّ أصلًا عند الأشاعرةِ يردّونَ به نصوصَ

(١) انظر: أحمد بن عبد اللطيف: منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة، مكتبة الشنقيطي جدة، =

الصفاتِ وغيرها، وهذا يكفي في الردِّ عليهم؛ وإلا فَلِم يسلكونَ هذا المسلك، وقد حكَمَ عليه الجويني بالبدعةِ ؟! فالأشاعرةُ يختلفونَ قُرْبًا وبُعدًا عن منهجِ السلفِ، فقد يكونُ بعضهم بعيدًا عنه في أولِ حياتهِ، فيسلك طريقَ المعتزلةِ ويسير علىٰ منهجهم بُرهة من الزمنِ، ثم يتركه ويقترب إلىٰ منهجِ أهلِ السُنةِ والجماعةِ في آخرِ أطواره، كما كان من حالِ الإمامِ أبي الحسن الأشعري، وهذا أمرٌ وارد، ولذا نهىٰ كثيرٌ منهم عن الخوضِ في علمِ الكلامِ ورجعوا عنه؛ لأنه يُشوِّش الذهنَ، ولا يبني علمًا. وكلامُ أئمتهم في هذا الشأنِ نقله عنهم شيخ الإسلام ابن تيمية في بعضِ كتبهِ(١)، فهؤلاء يميلُ غالبهم إلىٰ الكتابِ والسُنةِ؛ كالجويني، والشهرستاني، والرازي، وغيرهم. لكن ما هو مسطورٌ الآن في مذهبِ الأشعريةِ، بعيدٌ كلَّ البُعدِ عن هذا، فالمتأخرونَ منهم مالوا إلىٰ الفلسفةِ؛ كالإيجي في كتابهِ المواقف، وكذا الأصبهاني الذي تسرَّبت إليه بعض الأفكارِ الفلسفيةِ.

إذن: الأشاعرةُ قريبونَ من أهلِ السُنةِ في مُقابلةِ الخوارجِ في الأحكامِ؛ فهم لا يُكفِّرون كالخوارجِ. وقريبونَ منهم في مُقابلةِ الرافضةِ؛ فلا يقولون

=

ط٢ ١٤٣٤هـ (٣٠٢-٣٠٣).

(١) ابن تيمية: الفتوىٰ الحموية الكبرىٰ، ت: د.حمد التويجري، مكتبة دار المنهاج – الرياض، ط١ ١٤٣٠هـ (١٨٧-١٩١).

بتفضيلِ علي بن أبي طالب علىٰ الشيخين رضي الله عنهم، ولا يقولون بإمامةِ اثني عشر إمامًا معصومًا. أما في بابِ القضاءِ والقدرِ، فهم أقربُ إلىٰ الإرجاءِ والجبرِ.

والخُلاصةُ: أنهم مُباينون للسلفِ في كثيرٍ من أبوابِ العقائدِ، ولهم آراء وأقوال وعقائد يُوافقون فيها أهلَ السُنةِ والجماعةِ، فهم ليسوا من أهلِ السُنةِ والجماعةِ المحضة، فما وافقوهم فيه من العقائدِ فهم منهم، وما خالفوهم فيه فليسوا منهم(١).

---

(١) وأهل العلم في تصنيف الأشاعرة علىٰ أقسام:

- منهم من حكم عليهم بالخروج المُطلق عن منهج أهل السُنة والجماعة؛ كالإمام أبي نصر السجزي، ورأىٰ أن ضررهم أشد من ضرر المعتزلة .(الرد علىٰ من أنكر الحرف والصوت، ت: محمد با كريم، دار الراية للطباعة، ط١ ١٤١٤هـ (٢٢٢).
- ومنهم من حكم بأنهم من أهل السُنة والجماعة بإطلاق؛ كالعلامة السفاريني، ورأىٰ أنهم والماتريدية وأهل الحديث، يُمثّلون هرم أهل السنة والجماعة.(لوامع الأنوار البهية، مؤسسة الخافقين – دمشق، ١٤٠٢هـ (١/ ٧٣).
- ومنهم من يجعلهم من أهل الإثبات خلافًا لغيرهم ممن يُنكر الصفات ولا يُثبت شيئًا منها، ولكنه يُفرّق بين مُتقدّميهم ومتأخريهم؛ فالمُتقدّمون منهم أقرب إلىٰ أهل السُنة المحضة، من المتأخرين الذين مالوا إلىٰ الاعتزال والفلسفة، وهو رأي شيخ الإسلام ابن تيمية. (شرح الأصبهانية، تقديم: حسنين محمد مخلوف، دار الكتب الحديثة مصر (٧٧).

=

ومن المهمِّ أن يُشارَ في هذا المقامِ إلىٰ قضيتين:

١ -أن مذهبهم ليس ثابتًا ، فقد مرَّ بمراحل؛ فإن قِيلَ: هل الأشاعرةُ من أهلِ السُنةِ والجماعةِ ؟ قِيلَ: أي طبقاتِ الأشاعرةِ تقصد ؟ هل الطبقةُ الأولىٰ أم الثانية ؟ فإن قصدتَ طبقةَ الإمام أبي الحسن الأشعري شيخ المذهبِ وأتباعه، فهم أقربُ إلىٰ أهلِ السُنةِ والجماعةِ، وإن كانوا ليسوا علىٰ السُنةِ المحضةِ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومنهم من يقرُّ بالصفاتِ الواردةِ في الأخبارِ أيضًا في الجملةِ، لكن مع نفي وتعطيلٍ لبعضِ ما ثبتَ بالنصوصِ وبالمعقولِ، وذلك كأبي مُحمد بن كُلَّاب ومن اتبعه، وفي هذا القسمِ يدخلُ أبو الحسن الأشعري، وطوائف من أهلِ الفقهِ والكلامِ والحديثِ والتصوفِ، وهؤلاء إلىٰ أهلِ السُنةِ المحضةِ أقرب منهم إلىٰ الجهميةِ والرافضةِ والخوارجِ»[1]، وأما المُتأخرونَ منهم فقد مالوا إلىٰ الاعتزالِ والفلسفةِ، وخرجوا عن أصولِ مذهبِ إمامهم، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإن كثيرًا من متأخري أصحاب

=

- ومنهم من حكم بأنهم من أهل السُنة فيما وافقوا فيه أهل السُنة، وليسوا منهم فيما خالفوهم فيه؛ كالشيخ ابن باز.(تنبيهات علىٰ ما كتبه الشيخ محمد علي الصابوني في صفات الله عز وجل، الدار السلفية الكويت، ط١ ١٤٠٤هـ (٣٧).

انظر: محمد باكريم: وسطية أهل السُنة بين الفرق، دار الراية للنشر – الرياض، ط١ ١٤١٥هـ، (٧٦-٨٩).

(١) ابن تيمية: الفتاوىٰ الكبرىٰ، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ ١٤٠٨هـ (٦/ ٣٧٢)

الأشـعري، خرجـوا عـن قولـهِ إلـىٰ قـولِ المعتزلـةِ أو الجهميـةِ أو الفلاسفةِ...»[1].

٢- علىٰ مستوىٰ المنهج، فمنهجُ الأشاعرةِ مُخالفٌ لمنهجِ أهلِ السُنةِ والجماعةِ من عدةِ جهات، منها :

- أنَّ أهلَ السُنةِ والجماعةِ يُقدِّمون دلالةَ النقلِ علىٰ دلالةِ العقلِ، ويرون أن النقلَ الصحيحَ لا يُعارض العقلَ الصريح، أما الأشاعرة فيحكمون بتقديمِ العقلِ علىٰ النقلِ، ولذا تجدُ في تقاسيمِ المتأخرينَ منهم للعقائد، أنهم يُقسِّمون العقائدَ بحسبِ الأدلةِ السائدةِ فيها، إلىٰ ثلاثة أقسام: (ما لا تُقبل فيه إلا الدلالة العقلية، وما لا تُقبل فيه إلا دلالة السمع، ما تُقبل فيه الدلالتان)، فأولُ مناهجهم العقدية، القائمة علىٰ أن إثباتَ وجودِ الله تعالىٰ لا يثبت إلا عن طريقِ العقلِ، مخالفٌ لمنهجِ أهلِ السُنةِ والجماعةِ.

- أنهم بنوا عليه مسألةَ وجوبِ النظرِ علىٰ المكلف، والسنوسي قد نصَّ علىٰ إيجابِ النظرِ؛ لأنهم يرون أن إيمانَ العامّةِ لا يُقبلُ؛ لأنَّه مبنيٌ علىٰ التقليدِ، وهذا خطأ منهجي؛ فإنَّ إيمانَ العامّةِ وإقرارهم بالصانعِ مبنيٌ

---

(١) ابن تيمية: شرح الأصبهانية، ت: محمد الأحمد، المكتبة العصرية بيروت، ط١ ١٤٢٥هـ (١٢٧).

علىٰ الاستدلالِ بالآياتِ، الذي هو مُقتضىٰ الفِطرة والسببية التي جعلها الله تعالىٰ في البشرِ.

- أنهم خالفوا العقلَ والمنطقَ بإلغائهم السببية؛ فإلغاءُ السببيةِ، إلغاءٌ للعقلِ والفِطرةِ، وهم بذلك خالفوا منهجَ أهلِ السُنةِ والجماعةِ.

ثالثًا: هل كلُّ طبقاتِ الأشاعرةِ لها علاقة بالتصوف ؟

الحكمُ العامُ يحتاجُ إلىٰ تتبعٍ واستقراءٍ لجميعِ طبقاتِ الأشاعرةِ، هل لديهم مادة صُوفية أم لا ؟ لكن علىٰ وجهِ العُمومِ، قد يجتمعُ في الشخصِ الواحدِ عِلْمُ كلامٍ وتصوف، وكثيرٌ من علماءِ الكلامِ كانت لديهم مادة صُوفية؛ كما هو مشهورٌ عن الغزالي وغيره، ولذا لما دخلَ الغزالي في التصوف، هجرَ علمَ الكلامِ وحذَّرَ منه ونفَّرَ عنه، وكان يرىٰ أنه من أكبرِ الأسبابِ التي تضرّرَ بسببهِ أكثر الخلقِ، فرأىٰ وجوبَ الكفِ عن تشويشِ عقائدِ الناس[1]. وهذه الأطوارُ المتعددةُ تدلُّ علىٰ التخبطِ الذي وقعوا

(١) وفي ذلك يقول الغزالي في كتابه: (إلجام العوام عن علم الكلام، دار المنهاج - بيروت، ط١ ١٤٣٩هـ (٩٤): «وما أخذه المتكلمون وراء ذلك، من تنقير وسؤال وتوجيه إشكال ثم اشتغال بحله، فهو بدعة، وضرره في حق أكثر الخلق ظاهر، فهو الذي ينبغي أن يُتوقىٰ، والدليل علىٰ تضرر الخلق به: المشاهدة والعيان والتجربة، وما ثار من الشر منذ نبغ المتكلمون، وفشت صناعة الكلام مع نهي العصر الأول من الصحابة رضي الله عنهم عن مثل ذلك. ويدل عليه أيضًا أن الرسول ﷺ والصحابة بأجمعهم ما سلكوا في المحاجة مسلك المتكلمين في تقسيماتهم وتدقيقاتهم - لا لعجز منهم عن ذلك - فلو علموا أن ذلك

=

فيه؛ فإنهم ليسوا علىٰ الجادةِ في المنهجِ ولا في الطريقةِ، فطرائقهم المُختلفة هي التي أدت بهم إلىٰ هذا الاضطرابِ والتخبطِ.

وأمّا المُتقدِّمونَ منهم كالباقلاني مثلًا، فلم يكن لديه مادة صُوفية؛ لأنه لم يكن له اشتغالٌ بعلمِ السلوكِ.

وأمّا الإمام أبو الحسن الأشعري، فقد أعلنَ انتسابه لمذهبِ الإمامِ أحمدَ بن حنبل، إلا أن أتباعه لا ينشرون فكِره، ففي كُتبه: الإبانة، ورسالة إلىٰ أهلِ الثغرِ، والمقالات، كان يذكرُ مذهبَ أهلِ الحديثِ، وأنه علىٰ مذهبهم في الإثباتِ، ويردُّ علىٰ المعتزلةِ. وفي كتابهِ الإبانة خاصة أثبتَ الاستواءَ، واليدَ، والوجهَ، والكلامَ[1]، وإن كانت عليه مآخذُ في دقائقِ المسائلِ. لكن المذهبَ السائدَ الآن، والذي ينتشرُ ويُروّجُ له، هو علىٰ خلافِ ما عليه كلامُ الإمامِ أبي الحسن الأشعري في كتابهِ الإبانة ورسالتهِ إلىٰ أهلِ الثغرِ. ولذلك الأشاعرةُ يعيشونَ في اضطرابٍ وتناقضٍ دائمين، علىٰ مستوىٰ الفردِ والطائفة؛ فتراهم حينًا يردُّ بعضهم علىٰ بعض، وفي حينٍ

=

نافع لأطنبوا فيه، ولخاضوا في تحرير الأدلة خوضًا يزيد علىٰ خوضهم في مسائل الفرائض».

(١) أبو الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، ت: د. فوقية محمود، دار الأنصار القاهرة، ط١ ١٣٩٧هـ(١٠٥-١٢٠).

آخر، نجدُ في الشخصِ الواحدِ اضطرابًا وتناقضًا، وذلك حين يُقرِّرُ قولًا في مكان، ويُقرِّرُ ما يُناقضه في مكانٍ آخر.

رابعًا: أثرُ علمِ الكلامِ علىٰ العقائدِ:

بأدنىٰ نظرٍ إلىٰ عقائدِ المتكلمين، يظهرُ الأثرُ السيء والسلبي لعلمِ الكلامِ؛ فتقسيمهم العقائد: بأن منها ما لا يُقبل إلا عقلًا، هو مُخالفٌ ابتداءً لمنهجِ السلفِ؛ لأنهم بنوا عليه ردَّ الأحاديثِ بحُجةِ أنها أحاديث آحاد، وردّوا نصوصَ القرآنِ بحُجةِ أن ظواهرها تُخالفُ ما ثبتَ بالعقلِ، فنفوا الصفاتَ الخبرية؛ زعمًا أنها تستلزمُ التشبيهَ والتمثيل.

فالمُشكلةُ في علمِ الكلامِ: هو مُخالفته ابتداءً لمنهجِ السلفِ وطرائقه في الاستدلال، فمبدأ الخللِ من تقديمِ العقلِ علىٰ النقلِ، وما قانونُ التأويلِ الذي أبداه الرازي إلا وجهًا لهذا الأثر السيء؛ فبه اجترؤا علىٰ النصوصِ، فتأولوها تأويلًا باطلًا يتماشىٰ مع قواعدهم العقلية.

- **فإن قِيلَ**: ما وردَ من ذمِّ علمِ الكلامِ، فهو مُنْصَبٌّ علىٰ الجهميةِ والمعتزلةِ والقدريةِ وأضرابهم، والأشاعرةُ في معزلٍ عن ذلك ؟ **قِيلَ**: العبرةُ بعمومِ اللفظِ لا بخصوصِ السببِ، فالأشاعرةُ المتأخرونَ تابعوا المعتزلةَ وساروا علىٰ طريقتهم. والأشاعرةُ اخترعوا قوانينَ عقلية خالفوا بها منهجَ السلفِ في العقائدِ، فعطّلوا النصوصَ وأخْلَوها عن معانيها المُرادة، فكلُّ من سَلَكَ طريقة المتكلمين، ناله نصيبٌ من هذا الذمِّ.

- **وإن قِيلَ**: لَمْ يشتغل السلف بعلمِ الكلامِ لعدمِ الحاجةِ إليه، ولَّما

وجدت الحاجةُ إليه، وجبَ الاشتغال به ؟ **قِيلَ**: ليس سبب ذمِّنا لعلمِ الكلامِ، أن السلفَ لم يشتغلوا به، بل حين ننظر إلىٰ علمِ الكلامِ باعتبارِ ما يُؤدي إليه، نجدُ أن مُؤداه يقودُ إلىٰ إضعافِ الاعتمادِ علىٰ الكتابِ والسُنةِ، فتجرؤ المتكلمينَ علىٰ النصوصِ تأويلًا وتحريفًا واضح جلي، وتراهم يُشيرونَ إليها اعتضادًا لا اعتمادًا، وربما ذكروها لتأويلها والردِّ عليها. وما نراه من ردٍّ للنصوصِ المُحكمةِ البيِّنةِ الواضحةِ في إثباتِ صفاتِ الله تعالىٰ الخبرية، هو أثرٌ من آثارِ علمِ الكلامِ المذمومِ.

- **وإن قِيلَ**: فهل منه سُنّي وبدعي ؟ **قِيلَ**: بالنظرِ إلىٰ مُؤداه كما ذكرنا، فعلمُ الكلامِ كُله بدعي؛ لأنه يُضعف الاعتمادَ علىٰ الكتابِ والسُنةِ الذي هو أساسُ المنهجِ الصحيحِ، يُؤكِّد ذلك: أنهم حين يُؤسِّسونَ في بداياتِ مناهجهم، قوانينَ تقضي بأن إثباتَ وجودِ الله تعالىٰ لا يُقبلُ فيه إلا الدلالة العقلية، فنتيجة ذلك ولابُدَّ: تعطيلُ النصوصِ وردِّها؛ طردًا لهذه القوانين المخترعة.

- **وإن قِيلَ**: هل الإشكالُ في علمِ الكلامِ يكمنُ في مضمونه أم مُصطلحاته ؟ **قِيلَ**: ليس المُشكلة في المُصطلحاتِ، إذا لم تكن تُؤسِّس لمعنىٰ فاسدٍ مُخالفٍ لمنهجِ السلفِ، لكن عند التدقيقِ نرىٰ أن مُصطلحات علم الكلامِ، تُؤسِّس لمعانٍ مُخالفةٍ لما عليه السلف، وتبني الأحكامَ علىٰ الألفاظِ المُجملةِ التي تفتقرُ إلىٰ الاستفصالِ والبيانِ. وفي نقدِ

علمِ الكلامِ، يُهمنا المحتوىٰ والمضمون؛ لأن المُصطلحات وسيلة لما تُؤدي إليه، **ولذا يُقال**: ماذا تُريد من علمِ الكلامِ ؟ إن كان المُراد جلب المنهجِ الكلامي، الذي يُؤدي إلىٰ مُضادةِ النصوصِ وردِّها، فهو فاسدٌ مذمومٌ بكلِ حال، وهذا هو واقعُ علمِ الكلامِ؛ فقد ظهرت خُطورته من واقعِ المُنتسبين إليه، وما أدت إليه أقوالهم وآراؤهم من جنايةٍ علىٰ النصوصِ ، والناظرُ في كلامِ الرازي في كتابهِ أساسِ التقديس، يلحظُ ذلك واضحًا جليًا.

- **وإن قِيلَ**: فهل من بأس في تسميةِ علمِ أصولِ الدينِ والتوحيدِ بعلمِ الكلامِ ؟ **قِيلَ**: الأولىٰ والأفضل البُعد عن هذه المُصطلحات، وتسميته بما تواردَ علماء أهل السُنةِ والجماعةِ عليه؛ كتسميتهم إياه بالعقيدةِ أو الإيمانِ أو الشريعةِ أو السُنةِ، ونحو ذلك[١].

---

(١) **وليُعلم أن المتكلمين اختلفوا في بيان سبب تسميته بعلم الكلام**، فأوردوا أقوالًا مُتعددة لا تقوم علىٰ ساق، ولذلك قال ابن أبي العز في شرح العقيدة الطحاوية، ت: د. عبد الله التركي، ش: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة (١/ ٢٤٢): «إنما سُمِّي هؤلاء أهل الكلام؛ لأنهم لم يفيدوا علمًا لم يكن معروفًا، وإنما أتوا بزيادة كلام قد لا يفيد».

وقد بيّن شيخ الإسلام سبب ذم السلف لعلم الكلام، فقال في مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ١٤٧): «والسلف لم يذمّوا جنس الكلام؛ فان كل آدمىٰ يتكلم، ولا ذمّوا الاستدلال والنظر والجدل الذىٰ أمر الله به رسوله، والاستدلال بما بينه الله ورسوله، بل ولا ذمّوا

=

٦- وقوله: (**فبكرم جلالك، وعلو ذاتك**):

هنا يقصدُ بعلوِ الذاتِ[١]: علو المرتبةِ والقدرِ، وليس علو ذاتٍ فوق الذواتِ كما يُثبته أهلُ السُنةِ والجماعةِ؛ لأنه لو كان يَقصدُ علو ذاتٍ فوق الذواتِ، لنقضَ مذهبه في نفي العلو. والأشاعرةُ لا يُثبتونَ العلو،

=

كلامًا هو حق، بل ذموا الكلام الباطل، وهو المخالف للكتاب والسنة، وهو المُخالف للعقل أيضًا وهو الباطل. فالكلام الذي ذمَّه السلف هو الكلام الباطل، وهو المُخالف للشرع والعقل».

(١) **العلو على ثلاثة أقسام**: (علو الذات – وعلو القدر – وعلو القهر)، يقول الإمام ابن القيم في مدارج السالكين، ت: محمد المعتصم البغدادي، دار الكتاب العربي – بيروت، ط٣ ١٤١٦هـ (١/ ٥٥):«كَذَلِكَ اسْمُ الْعَلِيِّ... فَإِنَّ مِنْ لَوَازِمِ اسْمِ الْعَلِيِّ الْعُلُوَّ الْمُطْلَقَ بِكُلِّ اعْتِبَارٍ، فَلَهُ الْعُلُوُّ الْمُطْلَقُ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ: عُلُوُّ الْقَدْرِ، وَعُلُوُّ الْقَهْرِ، وَعُلُوُّ الذَّاتِ، فَمَنْ جَحَدَ عُلُوَّ الذَّاتِ فَقَدْ جَحَدَ لَوَازِمَ اسْمِهِ الْعَلِيِّ». **والمخالفون لأهل السنة والجماعة، يُثبتون علو القدر والقهر، وينكرون علو الذات**، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل،ت:د.محمد رشاد سالم، ط٢ ١٤١١هـ (٧/ ٦):«المنازع يُسَلِّمُ أنه موصوف بعلو المكانة وعلو القهر، وعلو المكانة معناه: أنه أكمل من العالم، وعلو القهر مضمونه أنه قادر على العالم، فإذا كان مُباينًا للعالم، كان من تمام علوه أن يكون فوق العالم، لا محاذيًا له، ولا سافلًا عنه، وَلَمَّا كان العلو صفة كمال، كان ذلك من لوازم ذاته، فلا يكون مع وجود غيره إلا عاليًا عليه، لا يكون قط غير عَالٍ عليه».

ويجعلونه من قبيلِ التشبيهِ والتجسيم، ويُؤولونَ العلو، بعلو المرتبةِ والقدرِ، وهذا هو الذي يتناسقُ مع عقيدتهِ.

٧- وقوله: (**... فذكرنا معناها أولًا، ثم بيّنا وجه دخول جميع عقائد الإيمان فيها...**):

هو يدَّعي أنه سيُفسِّرُ التوحيدَ تفسيرًا يُدخِلُ فيه جميع عقائد الإيمانِ، وهذه دعوىٰ، سننظرُ ماذا قال فيها ؟ وسنرىٰ صحةَ دعواه حينها ؟

٨- وقوله: (**... إذ لا نظيرَ لها فيما علمت، وهي بفضلِ الله تعالى تزهو بمحاسنها على كبارِ الدواوين**):

بعضُ المُؤلفين يمدحُ مؤلَّفَه ليُرغِّب الناسَ في قرآءته، فهذا وإن كان الأصلُ فيه عدمُ التزكيةِ، لقولهِ تعالىٰ: ﴿ فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡ ﴾ [النجم:٣٢]، إلا أنه وردَ عن بعضِ السلفِ أنه مدحَ مُؤلَّفَه وإنتاجه؛ ليُرغِّب الناسَ علىٰ الاطلاعِ والقراءةِ، وقد يأخذونَ هذه التزكيةَ من قولِ يوسفَ عليه السلام: ﴿ قَالَ ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٞ ﴾ [يوسف: ٥٥]، فبعضهم يقولُ بمثلِ هذا، وإن كان الأصلُ أنه ينبغي التواضع وهضم النفسِ، وأن يجعلَ الآخرين أداةً لتقويمهِ وتصويبهِ. أمّا من يدَّعي أنه جاءَ بما لم تأتِ به الأوائل، فهذا نوعٌ من الدعاوىٰ والكلامِ المُرسَل، الذي يُحتاج معه إلىٰ الوقوفِ علىٰ الكلامِ بالتفصيلِ، ومعرفةِ صدقهِ وصحةِ دعواه.

٩- وقوله: (**ثم برحمتك المهداة إلينا: سيدنا ومولانا محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم، نعوذ بك من السلب بعد العطاء، ومن غضبك**

الذي لا يطاق، ومن أن تُلحقنا بأهل الخيبة والحرمان)، وقوله: (**نسأله سبحانه أن يعينني عليه ويوفقني فيه لعين الصواب، ببركة سيدنا ومولانا محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم...**):

وهذا توسلٌ ممنوع، وهو نوعٌ من التوسلِ غير المشروع، وهو التوسلُ بالأشخاصِ(١)، فهذا يمنعه السلف، وإن كان بعضُ المتأخرين

---

(١) **يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (١/ ٣٣٧-٣٣٨)**: «والسائل لله بغير الله، إما أن يكون مُقسمًا عليه، وإما أن يكون طالبًا بذلك السبب، كما توسل الثلاثة في الغار بأعمالهم، وكما يتوسل بدعاء الأنبياء والصالحين. فإن كان إقسامًا على الله بغيره: فهذا لا يجوز. وإن كان سؤالًا بسبب يقتضي المطلوب، كالسؤال بالأعمال التي فيها طاعة الله ورسوله، مثل السؤال بالإيمان بالرسول ومحبته وموالاته ونحو ذلك: فهذا جائز.

وإن كان سؤالًا بمجرد ذات الأنبياء والصالحين: فهذا غير مشروع، وقد نهى عنه غير واحد من العلماء، وقالوا: إنه لا يجوز. ورخص فيه بعضهم، والأول أرجح كما تقدَّم؛ وهو سؤال بسبب لا يقتضي حصول المطلوب.

بخلاف من كان طالبًا بالسبب المقتضي لحصول المطلوب، كالطلب منه سبحانه بدعاء الصالحين وبالأعمال الصالحة: فهذا جائز، لأن دعاء الصالحين سبب لحصول مطلوبنا الذي دَعَوا به. وكذلك الأعمال الصالحة سبب لثواب الله لنا، وإذا توسلنا بدعائهم وأعمالنا: كنا متوسلين إليه تعالى بوسيلة، كما قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ ﴾ المائدة:٣٥، والوسيلة هي الأعمال الصالحة. وقال تعالى: ﴿ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ ﴾ الإسراء:٥٧.

=

يُجيزه، لكن الصحيحَ خلافه؛ لأنه لم يرد. ومثلُ هذه الألفاظ التي تتضمنُ شُبهاتٍ، وهي محلُ إشكالٍ عند العلماء، ينبغي الابتعاد عنها، ومن مسالكِ الراسخين في العلم: ردُّ المُتشابهِ إلىٰ المُحكمِ البيِّنِ الواضحِ. وليُعلم أن في الأدعيةِ والأذكارِ الصحيحةِ غُنية عن هذه الأمورِ المُشتبهة، خاصةً أن كثيرًا من أهلِ العلمِ يمنعها ويُحذِّر منها؛ لعدمِ ورودها في الشرعِ، والواردُ هو التوسلُ بأسماءِ الله تعالىٰ وصفاتهِ، والتوسلُ إليه تعالىٰ بالأعمالِ الصالحةِ.

١٠- وقوله: (**الحمد هو الثناء بالكلام على المحمود بجميل صفاته، سواء كانت من باب الإحسان، أو من باب الكمال المختص بالمحمود؛ كعلمه وشجاعته مثلًا، وإنما قلنا: الثناء بالكلام، عوضًا عن قولهم: الثناء باللسان؛ ليشمل الحدّ الحمد القديم والحادث...**):

عادةُ المُصنفين والشارحين، أنهم يتحدثون عن مفهومِ الحمدِ والشُكرِ والعلاقة بينهما. فالحمدُ يشملُ الثناءَ وذكر كمال الموصوفِ، وهو يُفارقُ الشكر؛ فالحمدُ يكونُ علىٰ نِعَمِه أو علىٰ كمالِ الموصوفِ، والحمدُ يكون بالقلبِ واللسانِ، أما الشُكرُ فيكونُ بالقلبِ واللسانِ والجوارحِ، فهو من هذه الجهةِ أعمُّ من الحمدِ.

=

وأما إذا لم نتوسل إليه سبحانه بدعائهم ولا بأعمالنا، ولكن توسلنا بنفس ذواتهم: لم يكن نفس ذواتهم سببًا يقتضىٰ إجابة دعائنا، فكنا متوسلين بغير وسيلة، ولهذا لم يكن هذا منقولًا عن النبي ﷺ نقلًا صحيحًا، ولا مشهورًا عن السلف».

والمُصنفُ عبَّر بقولهِ: الثناءُ بالكلامِ، عِوضًا عن قولهِ: الثناءُ باللسانِ؛ لِيَشمَلَ القديمَ والحادثَ، فيريدُ إثباتَ حمدِ الله تعالىٰ لنفسهِ، وحمدِ الخلقِ له. فلو عبَّر باللسانِ لاختصَّ الحمدُ بالحادثِ وهو حمدُ البشرِ له، دون حمدِ الله تعالىٰ لذاتهِ. وعلىٰ كلٍ، فعقيدةُ الأشاعرةِ في الكلامِ أنهم يجعلونه حادثًا، ولا يُثبتون الحروفَ والأصواتَ، وسيتبيَّنُ لنا حقيقةَ قولهم في سردِ هذا المُعتقد.

وقوله:((ص) **اعْلَمْ أنَّ الْحُكْمَ الْعَقْلِيَّ يَنْحَصِرُ فِي ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ: الْوُجُوبُ، وَالاسْتِحَالَةُ، وَالْجَوَازُ، فَالْوَاجِبُ مَا لاَ يُتَصَوَّرُ فِي الْعَقْلِ عَدَمُهُ، وَالْمُسْتَحِيلُ مَا لاَ يُتَصَوَّرُ فِي الْعَقْلِ وُجُودُهُ، وَالْجَائِزُ مَا يَصِحُّ فِي الْعَقْلِ وُجُودُهُ وَعَدَمُهُ**):

ابتداؤه بهذه المُقدِّمةِ، دليلٌ علىٰ اعتبارهِ للعقلِ، مع أن المتكلمين في العادةِ، يبتدؤون بتقسيمِ العقائدِ بحسبِ الأدلةِ السائدةِ فيها إلىٰ ثلاثةِ أقسام:(ما لا تُقبل فيه إلا الدلالة العقلية، وما لا تُقبل فيه إلا الدلالة السمعية، وما تشترك فيه الدلالتان، العقلية والسمعية).

ولو قال قائل: لِمَ لمْ يأتِ بالدلائلِ والحُججِ والآياتِ القرآنيةِ المُثبتةِ للصفاتِ ؟ قِيلَ: لأنه يرىٰ أن إثباتَ الرسالةِ مبنيٌ علىٰ إثباتِ المُرسِل. فالأركانُ عنده في هذه المسألة ثلاثة: مُرسِل، ورسول، ورسالة، وحسبَ أُصوله: عدمُ قبولِ كلامِ الرسولِ وما يأتي به، حتىٰ يَثبتَ لديه وجود

المُرسِل. **وعليه**: فلا يسوغ التَحدث عن المُرسِلِ بالنصوصِ القرآنيةِ.

لكن مما يُؤخَذُ عليه أمران، سيتضحان خلالَ دراستنا لهذا الكتاب، وهما:

١-أننا سنجدُ خللًا يتطرقُ إلىٰ منهجهِ عند التطبيقِ.

٢-أنَ منهجه غير واقعي أصلًا؛ فبعضُ تقريراتهِ تصطدمُ مع واقعِ المُكلفين.

- وأما بدايةُ كلامهِ في تقسيمِ الحكمِ العقلي إلىٰ ثلاثةِ أقسامٍ، فكلامٌ صحيح، لكن يتطرقُ إليه الخطأ في التمثيلِ لهذه الأقسام. فتقسيمُ الحكمِ العقلي إلىٰ هذه الأقسامِ الثلاثة، مما يُدركه العقلُ ويعرفه ويحكمُ به.

بيانُ أقسامِ الحكمِ العقلي[1]:

١- **الواجبُ: قال المُصنفُ في تعريفهِ: (ما لا يُتصوّرُ في العقل عدمه)**، وهو ما لا يكون مسبوقًا بعدم، ولا يلحقه عدم. فهذا هو الواجبُ بحكمِ العقلِ، وهو الله سبحانه وتعالىٰ.

٢- **الجائزُ: قال المُصنفُ في تعريفهِ: (ما يصح في العقل وجوده وعدمه)**، وهو ما نراه من مُحدَثاتٍ؛ كنزولِ الأمطارِ، ونباتِ الأشجارِ، وولادةِ المواليدِ، فهذه كُلها جائزة ليست مُستحيلة ولا واجبة؛ لأن

---

(١) نظمها بعضهم في بيتين، فقال في (شرح الخريدة البهية، للشيخ أحمد الدرديري، ت: عبد السلام شنار، (٣٤)):

أقسام حكم العقل لا محاله ... هي الوجوب ثم الاستحالة

ثم الجواز ثالث الأقسام ... فافهم مُنحت لذة الأفهام

المُمكنَ مسبوقٌ بعدم، ويلحقه عدم.

إذن: فالجائزُ أو المُمكنُ: هو ما كان مسبوقًا بعدم، ويلحقه عدم، وأشار إليه المُصنفُ؛ ليُبيِّنَ أنه ليس واجبًا.

٣- **المُستحيلُ: قال المُصنفُ في تعريفِهِ: (ما لا يُتصوّرُ في العقل وجوده)**، فهو الذي لا يُمكنُ أن يقع. وقد استخدمه القرآن الكريم؛ كما في قولِهِ تعالىٰ: ﴿ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ ﴾ [الأعراف:٤٠]، فلا يُمكنُ إدخال الجملِ في سَمِّ الخِياط، وهو ثُقب الإبرةِ.

وكقولِ الخنساء:

فلن أُصالح قومًا كنت حربهم　　　حتىٰ يعود بياضًا جؤنة القار[1]

تُريد سوادَ القار؛ فسوادُ القارِ لا يعودُ بياضًا، فلا ينقلب مرةً أُخرىٰ.

وكقولهم: حتىٰ يعودَ اللبن في الضرعِ. فهذه يُسمّونها مُستحيلات، يعرفها الناسُ ويتعاملون بها.

إذن: العقلُ يحكمُ بالوجوبِ، أوالجوازِ، أوالاستحالةِ.

وقوله: **((ش) الحكم هو إثبات أمر أو نفيه، والحاكم بذلك إما الشرع أو العادة أو العقل، فلهذا انقسم الحكم إلى ثلاثة أقسام: شرعيّ، وعاديّ، وعقليّ.**

فالشرعي: هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين، بالطلب، أو

(١) ديوان الخنساء، اعتنىٰ به: حمدو طماس، دار المعرفة – بيروت، ط٢ ١٤٢٥هـ(٥٤).

الإباحة، أو الوضع لهما، فدخل في قولنا بالطلب أربعة: الإيجاب: وهو طلب الفعل طلبًا جازمًا؛ كالإيمان بالله وبرسله، وكقواعد الإسلام الخمس ونحوهما، والندب: وهو طلب الفعل طلبًا غير جازم؛ كصلاة الفجر ونحوها، والتحريم: وهو طلب الكف عن الفعل طلبًا جازمًا؛ كالشرك بالله والزنا ونحوهما، والكراهة: وهي طلب الكف عن الفعل طلبًا غير جازم؛ كقراءة القرآن مثلًا في الركوع والسجود. وأما الإباحة: فهي التخيير بين الفعل والترك؛ كالنكاح والبيع ونحوهما، وأما الوضع لهما: أي للطلب والإباحة، فعبارة عن نصب الشارع سببًا أو شرطًا أو مانعًا لما ذكر من الأحكام الخمسة، الداخلة في كلامنا تحت الطلب والإباحة. فالسبب: ما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود بالنظر إلى ذاته؛ كالزوال مثلًا، فإن الشارع وضعه سببًا لوجوب الظهر، فيلزم من وجوده وجوب الظهر، ومن عدمه عدم وجوبها، وإنما قلنا بالنظر إلى ذاته؛ لأنه قد لا يلزم من وجود السبب وجود المسبب، لعروض مانع أو تخلف شرط، وذلك لا يقدح في تسميته سببًا؛ لأنه لو نُظر إلى ذاته مع قطع النظر عن موجب التخلف، لكان وجوده مقتضيًا لوجود المسبب. وأما الشرط: فهو ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، ومثاله: الحول بالنسبة إلى وجوب الزكاة في العين والماشية، فإنه يلزم من عدم تمام الحول، عدم وجوب الزكاة فيما ذكر، ولا يلزم من وجود تمام الحول وجوب الزكاة ولا عدم وجوبها؛ لتوقف وجوب الزكاة على ملك النصاب ملكًا كاملًا. وأما المانع: فهو ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته، مثاله: الحيض فإنه يلزم من وجوده عدم وجوب الصلاة مثلًا، ولا يلزم من عدمه وجوب الصلاة ولا عدم وجوبها؛ لتوقف وجوبها على أسباب أخر قد تحصل عند عدم الحيض وقد لا تحصل، فخرج لك من هذا: أن السبب يؤثر بطرفيه، أعني: طرفي وجوده وعدمه، والشرط يؤثر بطرف عدمه فقط في العدم فقط، والمانع يؤثر بطرف وجوده فقط في العدم فقط، ومحلّ استيفاء ما يتعلق بمباحث الحكم الشرعي في الأصول.

وأما الحكم العادي: فحقيقته: إثبات الربط بين أمر وأمر وجودًا أو عدمًا، بواسطة تكرر القِران بينهما على الحسّ، مثال ذلك: الحكم على النار بأنها محرقة، فهذا حكم عادي؛ إذ معناه: أن الإحراق يقترن بمسّ النار

في كثير من الأجسام لمشاهدة تكرّر ذلك على الحس، وليس معنى هذا الحكم، أن النار هي التي أثرت في إحراق ما مسته مثلًا أو في تسخينه؛ إذ هذا المعنى لا دلالة للعادة عليه أصلًا، وإنما غاية ما دلت عليه العادة الاقتران فقط بين الأمرين، أما تعيين فاعل ذلك فليس للعادة فيه مدخل ولا منها يُتلقى علم ذلك، وقس على هذا سائر الأحكام العادية: ككون الطعام مشبعًا، والماء مرويًا، والشمس مضيئةً، والسكين قاطعةً، ونحو ذلك مما لا ينحصر. وإنما يتلقى العلم بفاعل هذه الآثار المقارنة لهذه الأشياء من دليل العقل والنقل، وقد أطبق العقل والشرع على انفراد المولى جلّ وعزّ باختراع جميع الكائنات عمومًا، وأنه لا أثر لكل ما سواه تعالى في أثر ما جملةً وتفصيلًا.

وقد غلط قوم في تلك الأحكام العادية فجعلوها عقلية، وأسندوا وجود كل أثر منها لما جرت العادة إنه يوجد معه، إما بطبعه، أو بقوّة أودعت فيه، فأصبحوا وقد باءوا بهوس ذميم، وبدعة شنيعة في أصول الدين وشرك عظيم، ولا حول ولا قوّة إلا بالله العليّ العظيم، نسأله سبحانه النجاة إلى الممات من مضلات الفتن، والمرور ظاهراً وباطنًا على أهدى سنن، ببركة سيدنا ومولانا محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم.

وأما الحكم العقلي: فهو عبارة عما يدرك العقل ثبوته أو نفيه، من غير توقف على تكرّر ولا وضع واضع. وهذا الحكم الثالث هو الذي تعرضنا له في أصل العقيدة. فقولنا: الحكم العقلي، احتراز من الشرعي والعادي وقد عرفت معناهما. (قوله: ينحصر في ثلاثة أقسام): يعني: أن كل ما يتصور في العقل، أي: يدركه من ذوات وصفات وجودية أو سلبية أو أحوال قديمة أو حادثة، لا يخلو عن هذه الثلاثة أقسام، أي: لا بدّ له أن يتصف بواحد منها إما بالوجوب أو الجواز أو الاستحالة. وقوله: (فالواجب ما لا يتصور في العقل عدمه): يعني: أن الواجب العقلي هو الأمر الذي لا يدرك في العقل عدمه، يعني إما ابتداء بلا احتياج إلى سبق نظر، ويُسمّى الضروري؛ كالتحيز مثلًا للجرم، فإن العقل ابتداء لا يدرك انفكاك الجرم عن التحيز، أي: أخذه قدر ذاته من الفراغ، وإما بعد سبق النظر ويُسمّى نظريًا؛

كالقِدَم لمولانا جلّ وعزّ، فإن العقل إنما يدرك وجوبه له تعالى، إذا فكر العقل وعرف ما يترتب على ثبوت الحدوث له عزّ وجلّ من الدور أو التسلسل الواضحي الاستحالة. فقد عرفت بهذا انقسام الواجب إلى ضروري ونظري.

و(قوله: والمستحيل ما لا يتصور في العقل وجوده) : يعني: أيضًا إما ابتداء أو بعد سبق النظر، فمثال الأول: عروّ الجرم عن الحركة والسكون، أي: تجرده عنهما معًا، بحيث لا يوجد فيهما واحد منهما، فإن العقل ابتداء لا يتصور ثبوت هذا المعنى للجرم، ومثال الثاني: كون الذات العلية جرمًا - تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا - فإن استحالة هذا المعنى عليه جلّ وعزّ، إنما يدركه العقل بعد أن يسبق له النظر فيما يترتب على ذلك من المستحيل، وهو الجمع بين النقيضين؛ وذلك أنه قد وجب لمولانا جلّ وعزّ القِدَم والبقاء؛ لئلا يلزم الدور أو التسلسل لو كان تعالى حادثًا، فلو كان تعالى جرمًا لوجب له الحدوث - تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا - لما تقرّر من وجوب الحدوث لكل جرم، فيلزم إذًا: أن لو كان تعالى جرمًا، أن يكون واجب القِدَم لألوهيته، وواجب الحدوث لجرميته - تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا - وذلك جمع بين النقيضين لا محالة. فقد عرفت أيضا بهذا انقسام المُستحيل إلى ضروري ونظري. و(قوله: والجائز ما يصح في العقل وجوده وعدمه) : يعني أيضًا: إما ضرورة وإما بعد سبق النظر، فمثال الأول: اتصاف الجرم بخصوص الحركة مثلًا، فإن العقل يدرك ابتداء صحة وجودها للجرم وصحة عدمها له. ومثال الثاني: تعذيب المطيع الذي لم يعص الله قط طرفة عين، فإن العقل إنما يحكم بجواز هذا التعذيب في حقه عقلًا، بعد أن ينظر في برهان الوحدانية له تعالى، ويعرف أن الأفعال كلها مخلوقة لمولانا جلّ وعزّ، لا أثر لكل ما سواه تعالى في أثر ما البتة، فيلزم من ذلك استواء الإيمان والكفر والطاعة والمعصية عقلًا، وأن كل واحد من هذه يصلح أن يجعل أمارة على ما جعل الآخر أمارة عليه. والظلم على مولانا جلّ وعزّ مُستحيل كيفما فعل أو حكم؛ إذ الظلم هو التصرف على خلاف الأمر، ومولانا جلّ وعزّ هو الآمر الناهي المبيح، فلا أمر ولا نهي يتوجه إليه ممن سواه؛ إذ كل ما سواه ملك له جلّ وعلا، لا يبدئُ شيئًا ولا يعيده، ولا أثر له في شيء البتة، ولا شريك له تعالى في ملكه، ولا يُسأل عما يفعل، فصح إذًا: أن يدرك العقل لكل من المؤمن والكافر، والمطيع والعاصي، صحة وجود

الثواب والعقاب أو عدمهما. واختصاص كل واحد بما اختص به من ذلك، إنما هو بمحض اختيار مولانا جلّ وعزّ، لا بسبب عقلي اقتضى ذلك، لكن إدراك العقل لجواز هذا المعنى، موقوف على تحقيق النظر الذي قدمناه، فبان لك بهذا أن الجائز ينقسم أيضا إلى ضروري ونظري، كما انقسم القسمان اللذان قبله، واتضح بهذا أن الأقسام الثلاثة قد تفرعت إلى ستة أقسام، من ضرب ثلاثة في اثنين، إذ كل قسم منها فيه قسمان، وإنما قيّدنا الصحة بالعقل في حق الجائز، فقلنا: فيه ما يصح في العقل، ليدخل فيه نحو جواز العذاب في حق المطيع، فإن العقل هو الحاكم بصحة وجود العذاب وعدمه في حقه، بمعنى: أنه لو وقع كل منهما، لم يلزم من وقوعه نقص في حقه تعالى، ولا محال البتة، أما الشرع فقد بيّن أن الله تعالى قد اختار بمحض فضله للمُؤمن المُطيع أحد الأمرين الجائزين في حقه تعالى، وهو الثواب والنعيم المُقيم، كما اختار تعالى بعدله للكافر الجائز الآخر، وهو النار والعذاب الأليم.

واعلم أن الحركة والسكون للجرم، يصح أن يُمثّل بهما لأقسام الحكم العقلي الثلاثة، فالواجب العقلي: ثبوت أحدهما لا بعينه للجرم، والمستحيل: نفيهما معًا عن الجرم، والجائز: ثبوت أحدهما بالخصوص للجرم. واعلم أن معرفة هذه الأقسام الثلاثة وتكريرها، تأنيس للقلب بأمثلتها؛ حتى لا يحتاج الفكر في استحضار معانيها الى كلفةٍ أصلًا، مما هو ضروري على كل عاقل يريد أن يفوز بمعرفة الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام، بل قد قال إمام الحرمين وجماعة: إنّ معرفة هذه الأقسام الثلاثة، هي نفس العقل، فمن لم يعرف معانيها فليس بعاقل، والله الموفق):

فِي هذا الجزءِ من كلامِ المُصنفِ عدة أمور:

١- أفاضَ في ذكرِ أقسامِ الحكمِ، فذكرَ أن الحكمَ ينقسمُ إلىٰ ثلاثةِ

أقسام: (شرعي، وعادي، وعقلي) ثم شرعَ في بيانها[١].

فأمَّا ما يتعلّقُ بالحكمِ الشرعي، فهي مسائلُ لا تدخلُ في صميمِ هذا الباب، بل لها تعلّقٌ بعلمِ أُصولِ الفقهِ، يذكرونها في بابِ الأحكامِ الشرعيةِ

---

(١) وقد بيَّن الشيخ الأمين الشنقيطي وجه انحصار الأحكام العقلية في هذه الأقسام الثلاثة، في كتابه (أضواء البيان،دار الأندلس الخضراء – جدة ط١ ١٤٢٣هـ (١٣٦٦) فقال:«وإيضاح مسألة الحكم العقلي أنه عند جمهور النظار، ثلاثة أقسام: الأول: الواجب عقلًا. الثاني: المُستحيل عقلًا.الثالث: الجائز عقلًا. وبرهان الحصر الحكم العقلي في الثلاثة المذكورة: أن الشئ من حيث هو شئ، لا يخلو من واحدة من ثلاث حالات: إما أن يكون العقل يقبل وجوده، ولا يقبل عدمه بحال. وإما أن يكون يقبل عدمه ولا يقبل وجوده بحال. وإما أن يكون يقبل وجوده وعدمه معًا؛ فإن كان العقل يقبل وجوده دون عدمه، فهو الواجب عقلًا؛وذلك كوجود الله تعالىٰ مُتصفًا بصفات الكمال والجلال، فإن العقل السليم لو عُرض عليه وجود خالق هذه المخلوقات لقبله، ولو عُرض عليه عدمه وأنها خلقت بلا خالق، لم يقبله، فهو واجب عقلًا. وأما إن كان يقبل عدمه، دون وجوده، فهو المُستحيل عقلًا؛ كشريك الله سبحانه وتعالىٰ عن ذلك علوًا كبيرًا، فلو عُرض علىٰ العقل السليم عدم شريك لله في ملكه، وعبادته لقبله، ولو عُرض عليه وجوده لم يقبله بحال؛ كما قال تعالىٰ: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ الأنبياء:٢٢، وقال: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ المؤمنون:٩١، فهو مُستحيل عقلًا. وأما إن كان العقل يقبل وجوده وعدمه معًا، فهو الجائز العقلي، ويقال له الجائز الذاتي؛ وذلك كإيمان أبي لهب، فإنه لو عُرض وجوده علىٰ العقل السليم لقبله، ولو عُرض عليه عدمه بدل وجوده لقبله أيضًا، كما لا يخفىٰ، فهو جائز عقلًا جوازًا ذاتيًا، ولا خلاف في التكليف بهذا النوع الذي هو الجائز العقلي الذاتي».

والوضعيةِ؛ إذ الأحكامُ مُترددةٌ بين الوجوبِ، والاستحبابِ، والإباحةِ، والتحريمِ، والكراهةِ، فهي ألصقُ بعلمِ الأحكامِ وأصولِ الفقهِ؛ لأنها مُتعلّقة بالأمورِ العمليةِ لا العلمية. وهو أشارَ إلىٰ هذا فقال: (**ومحل استيفاء ما يتعلق بمباحث الحكم الشرعي في الأصول**). وذكرها المُصنفُ هنا، حين ذكرَ الحكمَ العقلي. ولكن يُلاحظُ أن المُصنفَ مثَّلَ للندبِ بصلاةِ الفجرِ، فقال: «**والندب: وهو طلب الفعل طلبًا غير جازمٍ؛ كصلاة الفجر ونحوها**»، فإن كان المقصودُ سنة الفجرِ القبيلة، فلا بأس به، إلا أنها من السُننِ المؤكدة؛ فالنبي ﷺ لم يكن يتركها سفرًا ولا حضرًا، وأما صلاة الفجر فهي من الفروضِ الواجبةِ.

٢- **ذكر المُصنفُ أنَّ الحكمَ الشرعي**: هو خطابُ الله تعالىٰ المُتعلّق بأفعالِ المُكلَّفين، بالطلبِ، أو الإباحةِ، أو الوضعِ. فأشارَ بقوله: (**بالطلب أو الإباحة**) إلىٰ أقسامِ الحكمِ الشرعي، وأشارَ بقوله: (**أو الطلب**) إلىٰ أقسامِ الحكمِ الوضعي، وهو ثلاثةُ أقسام: السببُ، والشرطُ، والمانعُ.

أ: **فأمَّا السببُ**: فإن المُصنفَ لا يرىٰ إلا السببَ الشرعي فقط، وقد عرَّفه بقوله: (**ما يلزم من عدمه العدم، ومن وجوده الوجود بالنظر إلى ذاته**) وهذا سببٌ عقلي؛ كالنارِ مع الإحراقِ، فإذا وُجدت النارُ وُجِد الإحراق، وإذا انتفت النارُ انتفىٰ الإحراق، فهذا سببٌ عقلي، لكن المُصنف لا يراه

ولا يعده كذلك، وإنما يرىٰ السببَ الشرعي فقط، كدخولِ وقتِ الظهرِ بالزوالِ، فبدخولِ الزوالِ تجبُ الصلاة، وهذه مسألةٌ شرعية. فالسببُ الشرعي مُعتبرٌ عنده، بخلافِ السببِ العقلي فهو غير مُعتبر، ويجعله من قبيلِ الأمورِ العاديةِ، وهذا خَللٌ منهجي كبير.

ب: **وأمَّا الشرطُ**: فقد عرَّفه المُصنفُ بقوله: (**ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته**)، وقد مثّل له بالحولِ بالنسبةِ إلىٰ وجوبِ الزكاةِ في العينِ والماشيةِ، ويُمثّلُ له كذلك بالطهارةِ مع الصلاةِ، فالصلاةُ يُشترطُ لصحتها الطهارة، فإذا عُدِمت الطهارةُ عُدِمت الصلاة، وإذا وجِدت الطهارة، فلا يلزمُ من وجودها وجود الصلاة أو عدمها.

ج: **وأمَّا المانعُ**: فقد عرَّفه المُصنفُ بقوله: (**ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته**)، كالحيضِ يُعدُّ من موانعِ الصلاةِ، فيلزمُ من وجوده عدم الصلاة، ولا يلزمُ من عدمه - أي الحيض - وجود الصلاة ولا عدمها؛ فقد تكون المرأةُ طاهرة، ولا تجبُ عليها الصلاة لفقدِ شُروطٍ أخرىٰ؛ فإن الصلاةَ يتوقف وجوبها علىٰ أسبابٍ أُخر، وهذه كُلها تُبحثُ في المسائلِ الفقهيةِ.

٣- وحين ذكرَ **المُصنفُ الحكمَ العادي**، مثّلَ له بإحراقِ النارِ، فقال: (**وأما الحكم العادي فحقيقته: إثبات الربط بين أمر وأمر وجودًا أو عدمًا، بواسطة تكرر القِران بينهما على الحس، مثال ذلك: الحكم على النار بأنها مُحرقة، فهذا حكم عادي...**)، وهنا لم يعتبر احتراقَ النارِ سببًا، وإنما جعله حُكمًا عاديًا، وهذا خللٌ منهجي كبير.

والإشكالُ الآن: أنه سيستند في نفيهِ على النقلِ، وفي الواقعِ لا دليلَ يُؤيدُ مذهبه، لا من النقلِ ولا من العقلِ، فهو ليس له دليلٌ نقلي ولا عقلي على النفي؛ لأن العقلاءَ يُسنِدون الإحراقَ إلى النارِ، فأي عقلٍ يُسأل عن سببِ الاحتراقِ ؟ يُجيبُ: بأن النارَ أحرقته، فأنت حين ترى النارَ تُدركُ الاحتراق.

وكذا ينزلُ الماء فيَنبت الشجر، ويُشرَبُ الماء فيحصل الارتواء، فهذه كُلّها أسبابٌ عقلية ينفونها، ويجعلون غايةَ ما دلت عليه العادةُ بالاقترانِ فقط، يعني: وضعُ شيء على شيء، كوضعِ الورقِ على النارِ، فيقولون: هذا اقترانٌ عادي، وهذا ليس صحيحًا؛ لأن العقلَ يُميِّزُ بين الأسبابِ العقليةِ وبين الأسبابِ العاديةِ، التي يجعلونها من قبيلِ الاقترانِ العادي، ويُمَثَّلُ له بصياحِ الديكِ؛ فكلّما صاحَ الديكُ سُمِعَ صوتُ الأذان، وليس صياحُ الديكِ سببًا للأذانِ، لكنه اقترن به، فهذا سببٌ عادي وليس سببًا عقليًا، والعقلُ يُميِّزُ بينهما.

فالعجبُ من الأشاعرةِ حين يُنكرونَ السببَ العقلي، ويجعلونه أمرًا عاديًا، ثم يستندون في نفيهِ وإنكارهِ إلى النقلِ.

وهنا نُشيرُ إلى الخللِ المنهجي في الاستدلالِ، وذلك حين قال: **(وإنما يتلقى العلم بفاعل هذه الآثار المقارنة لهذه الأشياء، من دليل العقل والنقل...)**، فيُفترضُ به قبلَ أن يَستدلَ بالشرعِ، أن يُثبتَ المُرسِل كما

قرَّر في منهجه، وهو بعدُ لم يُثبت المُرسِل !

٤- وقرَّر المُصنفُ مسألةَ نفي السببية، وبَيَّن معنىٰ الاقتران، فقال بعد أن ذكرَ الحكمَ علىٰ النارِ بأنها مُحرِقة، بأن هذا: (**حكم عادي؛ إذ معناه: أن الإحراق يقترن بمس النار في كثير من الأجسام لمشاهدة ذلك على الحس، وليس معنى هذا الحكم، أن النار هي التي أثرت في إحراق ما مسته مثلًا أو في تسخينه؛ إذ هذا المعنى لا دلالة للعادة عليه أصلًا، وإنما غاية ما دلت عليه العادة الاقتران فقط بين الأمرين**): وهذا أمرٌ عجيب؛ إذ كيف يَحكمُ بأنه لا دلالةَ فيه، وأكبر دلالةِ عليه: احتراق الورقةِ حين تُوضعُ علىٰ النارِ دون تخلف ؟! ولكن هذه مُكابرةٌ منه؛ لإمضاءِ مذهبِهِ في نفي السببيةِ.

ثم قال: (**أما تعيين فاعل ذلك فليس للعادة فيه مدخل، ولا منها يتلقى علم ذلك**): **والصحيحُ في هذه المسألةِ**: أن الله تعالىٰ هو مُسَبِّبُ الأسبابِ، وهو سُبحانه وتعالىٰ الذي جعلَ في النارِ قوةَ الإحراقِ، وفي الطعامِ قوةَ الإشباعِ، وفي الماءِ قوةَ الإرواءِ؛ فبأي حقٍ ودليلٍ تُنزعُ منها هذه الصفة والخاصية ؟! فلا دليلَ يُؤيّد مذهبه، ولا عقلَ يتوافق معه، بل دليلُ القرآنِ شاهدٌ علىٰ هذه المسألةِ، فالقرآنُ يَطرِقُ شواهدَ السببيةِ ويَدلُّ عليها؛ ولذا تقرأ في القرآنِ: ﴿ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ ﴾ [الروم:٣٦]، ﴿ فَأَنۢبَتۡنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهۡجَةٖ ﴾ [النمل:٦٠]، ﴿ مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ كَتَبۡنَا ﴾ [المائدة:٣٢]، وغيرها من الآياتِ المُتكاثرةِ المُتضافرةِ علىٰ تقريرِ هذا المعنىٰ، والعقلُ كذلك يُشاهدُ مظاهرَ السببيةِ ونتائجها.

والخُلاصةُ:

١- مع تضافرِ الشواهدِ والأدلةِ علىٰ إثباتِ السببيةِ، إلا أن المُصنفَ يُنكرها وينفيها دون دليل، وقال بنفيها ليوافقَ مذهبه في القدرِ؛ فنفىٰ التعليلَ والسببيةَ ليتماشىٰ مع هذه المنظومةِ الفِكريةِ الكُبرىٰ.

٢- أنه قرَّر هذه العقيدة في بداياتِ المنهج، وهي في الواقعِ نتيجة لعقائده؛ لأن هذه القضايا لا تَثبتُ إلا بعد إثباتِ الأصلِ الذي يُقيمون عليه كلَّ الشرائع، وهو إثباتُ وجودِ الله تعالىٰ. فالمُصنفُ وضعَ منظومةً فِكريةً، واستخدمها في البداياتِ قبل الانتهاءِ من تقريرِ أصلِ عقيدتهِ.

٣- أن نفي السببية وعدم القولِ بها، خطرٌ يعودُ علىٰ أصلِ عقيدتهم؛ لأنهم إذا نفوا السببيةَ لم يستطيعوا إثباتَ وجودِ الله تعالىٰ؛ لأنهم يُثبتون وجودَ الله بدليلِ الحُدوثِ، ودليلُ الحُدوثِ هو عينُ السببيةِ؛ كما يُقال: البعرةُ تدلُّ علىٰ البعيرِ، فهذا سببٌ، والأثرُ يدلُّ علىٰ المسيرِ، وهذا سببٌ كذلك، فإذا أنكروا السببيةَ كيف يُمكنهم إثبات وجودِ الله تعالىٰ ؟ لأنه من الجائزِ أن يُقال: هذا عادي يُمكنُ أن يتخلفَ، حسبَ مذهبهم.

والغريبُ هو إصرارهم علىٰ هذا المذهبِ، وهو أن الماءَ لا يروي، والطعامَ لا يُشبع، والنارَ لا تحرق، فإنكارُ السببيةِ مع خطره علىٰ عقيدتهم، فهو كذلك مُخالفٌ للنصوصِ القرآنيةِ والأحاديثِ النبويةِ؛ فالقرآنُ يدعو إلىٰ التكسبِ والارتزاقِ، يقولُ جلَّ شأنه:

﴿ فَٱمۡشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزۡقِهِۦ ﴾ [الملك:١٥]، وهذا سببٌ، ومن أرادَ الولدَ فعليه بالنكاحِ، كما قال تعالىٰ: ﴿ وَأَنكِحُواْ ٱلۡأَيَٰمَىٰ مِنكُمۡ ﴾ [النور:٣٢]، والنبي ﷺ يدعو إلىٰ الأخذِ بالأسبابِ فيقول: « احْرِصْ عَلَىٰ مَا يَنْفَعُكَ وَاسْتَعِنْ بِالله »[1]، فكيف يُقالُ بعد كُلِّ هذا، هذه أمورٌ عادية ؟!

٥- وقوله: (**وقس على هذا سائر الأحكام العادية؛ ككون الطعام مُشبعًا، والماء مُرويًا، والشمس مُضيئة، والسكين قاطعة، ونحو ذلك مما لا ينحصر، وإنما يتلقى العلم بفاعل هذه الآثار المقارنة لهذه الأشياء من دليل العقل والنقل، وقد أطبق العقل والشرع على انفراد المولى جلّ وعز باختراع جميع الكائنات عمومًا، وأنه لا أثر لكل ما سواه تعالى في أثر ما جملة وتفصيلًا**):

وهنا يُقال لمُنكِرِ السببيةِ: كيف يُمكن أن تحتجَ بعد ذلك علىٰ مُخالفٍ بالعقلِ، وأنت تقول: لا أثرَ لها ؟! فإن أردتَ أن تحتكمَ إلىٰ العقلِ، فإن العقلَ يرىٰ الأثرَ ويُشاهده، فكيف يُمكنك أن تُناقشه وتحتجَ عليه ؟!

٦- قوله: (**وقد غلط قوم في تلك الأحكام العادية، فجعلوها عقلية وأسندوا وجود كل أثر منها لما جرت العادة أنه يوجد معها، إما بطبعه أو بقوة أُودعت فيه، فأصبحوا وقد باءوا بهوس ذميم، وبدعة شنيعة في أصول الدين، وشرك عظيم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم**):

حَكَمَ المُصنفُ علىٰ مُثبتةِ الأسبابِ بالشركِ، وهذا شأنُ المتكلمين،

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة بالله تعالىٰ، ح(٢٦٦٤).

تـراهم يُهـاجمون المُثبتـةَ ويُنفّـرون عـنهم، ويُرهّبـون مـن مـنهجهم، مـع أن المُنبغي عليهم أن يَعرضوا هذه المسائلَ علىٰ العقلِ، ويرون هل يقبله العقـل أو يرده ؟ والواقعُ أن النصوصَ والعقلَ مُتضافران علىٰ إثباتِ السببيةِ؛ فالعقـلُ يُثبتُها؛ لأنه يُشاهدها عيانًا، والنصوصُ مُستفيضةٌ في بيانها والتأكيدِ عليها.

والله تعالىٰ هو الذي أودعَ في الماءِ والنارِ والطعـامِ هـذه القُوىٰ، وهـو قادرٌ علىٰ سلبها منها؛ كما سَلبَ قوةَ الإحراقِ عـن النـارِ في قصـةِ إبـراهيمَ عليه السلام. فإلغاءُ الأسبابِ، والقـولُ بـأن التوحيـدَ يكمـنُ في عـدمِ إثبـاتِ الأسبابِ، غلطٌ عليه، ولا يُعدُّ توحيدًا.

إذن: فنفيُ السببيةِ خللٌ منهجي، مُخالفٌ للعقـلِ والنقـلِ، وهـي التـي يُسمّونها نفي الأغراضِ عن الله تعالىٰ، التي تُعرف بنفـي الحكمـةِ والتعليـلِ، أي أنه لا يفعل شيئًا لشيء، وقد ردَّ عليهم الإمامُ ابن القيِّمِ في كتابهِ القيِّمِ: (شفاءُ العليلِ في مسائلِ القضاءِ والقدرِ والحكمةِ والتعليلِ).

وهذا الخللُ المنهجي ترتبَ عليه عدة أمور:

١- أنهم ساووا بهذا المنهجِ بين الطائع والعاصي.

٢- أنهم حكمـوا علـىٰ مُثبتـةِ الأسـبابِ بالشـركِ، فليـتهم نفوهـا فقـط، وقالوا: نحن نُسمّيها عادية، وأنتم سمّوها سببًا، بل شنَّعوا علىٰ مَنْ أثبتهـا وجعلوه مُشركًا.

٣- ظهـورُ الاضـطرابِ في التصـنيفِ؛ فهـو جـاءَ بمنظومتـهِ العقديـةِ

وأوردها في البداياتِ، مع أن هذه المسائل التي ذكرها هي نتائج، يعني: كان ينبغي أن تكون هي نتائجُ الدراسةِ والاستدلالِ، لكنه جعلها في مُقدِّمةِ عقيدتهِ، وهذه تُمثِّلُ صورةً من صُورِ الاضطرابِ والخللِ المنهجي.

ومن صُوره أيضًا: أن في قولِ المُصنفِ في مُقدِّمتهِ: (**ببركة سيدنا ومولانا محمد...**)، إثباتٌ للنبوةِ، وهذا يُعدُّ خَلَلًا حسبَ قواعده ؛ لأن قواعده تقضي بأن يبدأ بالإلهياتِ، ثم النُبواتِ، ثم السمعياتِ، ولكن نجدُ في كلامه دمجًا، يُعبِّرُ عن خَلْطٍ وخَلَلٍ منهجي.

٧- وقوله: (**وأما الحكم العقلي فهو عبارة عما يُدرك العقل ثبوته أو نفيه، من غير توقف على تكرر ولا وضع واضع، وهذا الحكم هو الذي تعرضنا له في أصل العقيدة، فقولنا: الحكم العقلي، احترازمن الشرعي والعادي، وقد عرفت معناهما**):

ومعنىٰ كلامه: أن مبنىٰ عقيدته علىٰ الحكمِ العقلي، فهو يقولُ بالحكمِ العقلي، لكن لا عن مُلاحظةٍ أو نظرٍ، بل العقلُ يحكمُ مُباشرةً، كالوجوبِ، أو الاستحالةِ، أو الجوازِ.

٨- وقوله: (**فالواجب: ما لا يتصور في العقل عدمه**) **يعني: أن الواجب العقلي هو الأمر الذي لا يُدرك في العقل عدمه، يعني: إما ابتداء بلا احتياج إلى سبق نظر، ويُسمَّى الضروري، كالتحيز مثلًا للجرم، فإن العقل ابتداء لا يُدرك انفكاك الجرم عن التحيز، أي أخذه قدرَ ذاته من الفراغ، وأما بعد سبق النظر، ويُسمَّى نظريًا، كالقِدم لمولانا جلَّ وعز؛ فإن العقل إنما يُدرك وجوبه له تعالى إذا فكَّر العقل، وعرف ما يترتب على ثبوت الحدوث له عز وجل، من الدور أو التسلسل الواضحي الاستحالة، فقد عرفت بهذا انقسام**

الواجب إلى ضروري ونظري):

أفادنا المُصنفُ أن الوجوبَ العقلي ينقسمُ إلىٰ نوعينِ:

١- **ضروري**: ومثَّلَ له، بإدراكِ التحيزِ للجرمِ، وهو إدراكُ أن هذا الجرم (الجسم) له حيزٌ ومكان .

٢- **ونظري**: ومثَّلَ له، بإدراكِ أن الباري جلَّ وعلا قديم، وهذا بالنسبةِ لله تعالىٰ، فهو قديم؛ لأنه لم يُسبَق بعدم، فإنك متىٰ رأيتَ المُمكنات، حَكمتَ بأنها لا بُدَّ لها من واجب؛ إذ لا يُمكنُ أن تتسلسلَ هذه المُمكناتُ من مُمكنٍ إلىٰ مُمكنٍ إلىٰ ما لا بداية، وإلا فمن أوجدها ؟ فلا بُدَّ أن يكونَ الذي أوجدها ليس مثلها من المُمكناتِ، فيكون واجبًا. فهو يرىٰ أن دلالةَ قِدم الباري دلالة عقلية نظرية، وهو القسمُ الثاني من أقسامِ الوجوبِ العقلي.

إذن: إدراكُ أن الجسمَ له تحيزٌ، يُدركه العقل بداهةً من حين أن يراه، فيحكم له بالتحيّزِ، وهذا ما يجعله ضروريًا. وأما إدراكُ القديمِ، فهذا من قبيلِ الوجوبِ العقلي النظري.

فإن قِيلَ: لِمَ لَمْ يجعل إدراكَ القديمِ ضروريًا، كإدراكِ التحيزِ للجرمِ ؟

قِيلَ: لم يجعله ضروريًا؛ لأنه لا بُدَّ فيه عندهم من الاستدلالِ، فيحتاج إلىٰ مُهلةٍ من النظرِ حتىٰ يستدلَ علىٰ وجودهِ، يعني: كيف يُثبتُ أن الله تعالىٰ واجبُ الوجودِ ؟ بالنظرِ؛ وذلك بأنه ليس من جنسِ هذه

المُمكناتِ، فإنه لا يكونُ مُمكنًا؛ لأنه لو كان مُمكنًا لاحتاجَ إلىٰ مُمكنٍ آخر، واحتاجَ الآخر لآخر، فيتسلسل الأمر، والتسلسلُ ممنوع، فكان لا بُدَّ أن ينتهي إلىٰ واجبٍ، وهو الله تعالىٰ الذي لم يُسبَق بعدمٍ ولا يلحقه عدم. فوجوبُ وجودهِ تعالىٰ يَثبتُ عند المُصنفِ بالعقلِ النظري التأملي؛ لأنه يحتاجُ إلىٰ مُهلةٍ وزمنٍ لإثباتهِ، فإذا حكمنا بأن إدراكَ الحيّزِ للجسمِ يُدركُ بداهةً، فلا يكونُ كذلك في إثباتِ قِدم الباري؛ لأن العقلَ لا يُدركه بداهةً، بل لا بُدَّ من النظرِ والاستدلالِ.

وهذه التقسيماتُ عُمومًا صحيحة، لكن بعض أمثلتها غير صحيحة.

٩- وقوله: (وقوله: (والمُستحيل: ما لا يُتصور في العقل وجوده) يعني: **أيضًا إما ابتداء أو بعد سبق نظر. فمثال الأول: عرو الجرم عن الحركة والسكون، أي تجرده عنهما معًا، بحيث لا يوجد فيهما واحد منهما؛ فإن العقل ابتداء لا يتصور ثبوت هذا المعنى للجرم، ومثال الثاني: كون الذات العلية جرمًا تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا. فإن استحالة هذا المعنى عليه جلَّ وعز إنما يُدركه العقل بعد أن يسبق له النظر فيما يترتب على ذلك من المستحيل، وهو الجمع بين النقيضين، وذلك أنه قد وجب لمولانا جلَّ وعز القِدم والبقاء لئلا يلزم الدور أو التسلسل لو كان تعالى حادثًا، فلو كان تعالى جرمًا لوجب له الحدوث، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا؛ لما تقرَّر من وجوب الحدوث لكل جرم...)**:

وأفادنا المُصنفُ هنا أن الاستحالةَ العقليةَ قسمان:

١- ضروريةٌ: ومثَّلَ لها، بعرو الجرمِ عن الحركةِ والسكونِ، فلا يُمكنُ رفع الحركةِ والسكونِ عن الجسمِ؛ لأن هذا من رفعِ النقيضين وهو ممتنعٌ، فرفعهما عن الجسمِ من قبيلِ المُستحيل.

٢- **ونظريةٌ**: ومثَّلَ لها، بكون الذاتِ العليَّةِ جرمًا، وهو نفي الجسميةِ عن الله تعالىٰ، وهذا المعنىٰ جعلوه أساسًا لنفي الصفاتِ؛ فيقولون: يستحيلُ أن يكون الله تعالىٰ جسمًا وجرمًا؛ حتىٰ لا يكون حادثًا، فجعلوا الحُدوثَ والجسميةَ هي الحاكمة علىٰ النصوصِ الشرعيةِ، وهذا خللٌ كبير؛ لأنهم ردَّوا كثيرًا من النصوصِ الشرعيةِ، بدعوىٰ أن من لوازمِ إثباتها إثبات الجسميةِ.

وأمَّا وجهُ الجمعِ بين النقيضين الذي أشارَ إليه المُصنفُ في هذا المثالِ: فهو أنهم يرونَ أن هذه الأجسامَ حادثة، وسببُ حدوثها كونها أجسامًا، فلا يجوزُ أن يُقالَ: إن الله تعالىٰ جسمٌ؛ لأنه يلزم منه الحُدوث، وقد قرَّرنا أنه قديم، فيكون جمعًا بين النقيضينِ، بين كونه قديمًا وحادثًا، ولذا عبَّر عنه بقوله: (**فإن استحالة هذا المعنى عليه جلّ وعز، إنما يدركه العقل بعد أن يسبق له النظر فيما يترتب على ذلك من المستحيل، وهو الجمع بين النقيضين، وذلك أنه قد وجب لمولانا جلّ وعز القِدَم والبقاء؛ لئلا يلزم الدور أو التسلسل لو كان تعالى حادثًا، فلو كان تعالى جرمًا لوجب له الحدوث، تعالى الله عن ذلك علواً كبيرًا**)، وهو يعني: أن الحكمَ باستحالةِ الجرمِ علىٰ الله تعالىٰ حكمٌ عقلي نظري؛ لأنه لا يحصلُ إلا بعد تأملٍ ونظرٍ، فيما يُؤدي إليه هذا الكلام من حُدوثِ الجمعِ بين النقيضينِ، وقد بيّناه.

وخُلاصةُ كلامهِ: أن من دلائلِ الحُدوثِ والإمكانِ، كونُ الشيء جرمًا

أو جسمًا، ومن لوازمِ الجسمِ الحُدوث والإمكان، والله تعالىٰ قديمٌ واجبٌ ليس بمُمكن، فهو ليس بجسم، وبهذا حكمَ العقلُ باستحالةِ الجسميةِ عن الله تعالىٰ.

ثم أشارَ في مَعرِضِ استدلالِه لاستحالةِ الجسميةِ عن الله تعالىٰ، وأنها من قبيلِ المُستحيلِ النظري، بما يترتبُ علىٰ ذلك من المُستحيلِ، وهو الجمعُ بين النقيضين، ثم بَيّنه بقوله: (**وذلك أنه قد وجب لمولانا جلّ وعز القِدم والبقاء؛ لئلا يلزم الدور أو التسلسل لو كان حادثًا، فلو كان جرمًا لوجب له الحدوث**)، ومعلومٌ أنَّ التسلسلَ في الفاعلين والدَوْرَ القبلي باطلان؛ ففي التسلسلِ: لو قيل مثلًا: هذا الشيء مُمكن، فلا بُدَّ أن يحتاجَ إلىٰ مُمكنٍ آخر، والمُمكن الآخر إلىٰ آخر، هكذا إلىٰ ما لا نهاية.

وأما الدَوْرُ، فلو قلت: هذا المُمكنُ مُتوقفٌ وجوده علىٰ هذا المُمكنِ الثاني، والمُمكن الثاني مُتوقفٌ وجوده علىٰ المُمكنِ الأولِ، لأدىٰ إلىٰ الدَوْرِ، وهما باطلان.

وقوله: (**فلو كان تعالى جرمًا لوجب له الحدوث، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا؛ لما تقرَّر من وجوب الحدوث لكل جرم، فيلزم إذًا أن لو كان تعالى جرمًا، أن يكون واجب القدم لألوهيته، وواجب الحدوث لجرميته تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، وذلك جمع بين النقيضين لا محالة، فقد عرفت أيضًا انقسام المستحيل إلى ضروري ونظري**):

نحنُ أثبتنا أن الله تعالىٰ هو الأولُ الذي ليس قبله شيء، فهو واجبُ القِدَمِ؛ لأنه هو الخالقُ المُبدعُ لهذا الكون. فإن قِيلَ: هو جرمٌ، فقد جُعلَ

حادثًا، والشأنُ أنه قديم، فصارَ جمعًا بين النقيضين، وهو كونه قديمًا حادثًا، واجبًا مُمكنًا، وهذا غير مُمكن، فلما توصَّلَ العقلُ إلىٰ هذا، حَكَمَ باستحالةِ كونه جرمًا، فوصوله إلىٰ هذا الحكمِ، وهو استحالةُ كونه جرمًا، هو وصولٌ نظري ليس كالقسمِ الأولِ الضروري.

وأشارَ المُصنفُ إلىٰ أن الأحكامَ العقليةَ بأقسامها الثلاثة: الواجبُ، والمُستحيلُ، والجائزُ، ينقسمُ كلُ واحدٍ منها إلىٰ: ضروري ونظري.

١٠- وقوله: (**وقوله: (والجائز: ما يصح في العقل وجوده وعدمه)**، **يعني: أيضًا إما ضرورة، وإما بعد سبق النظر، فمثالُ الأول: اتصافُ الجرمِ بخصوصِ الحركة مثلًا، فإن العقلَ يُدرك ابتداء صحة وجودها للجرمِ وصحة عدمها، ومثالُ الثاني: تعذيبُ المُطيعِ الذي لم يعص الله قط طرفة عين، فإن العقلَ يحكمُ بجوازِ هذا التعذيب في حقه عقلًا، بعد أن ينظر في برهانِ الوحدانية له تعالى، ويعرف أن الأفعال كلها مخلوقة لمولانا جلّ وعز، لا أثر لكل ما سواه في أثر ما البتة، فيلزم من ذلك استواء الإيمان والكفر، والطاعة والمعصية عقلًا، وإن كل واحد من هذه يصلح أن يُجعل أمارة على ما جُعل الآخر أمارة عليه، والظلم على مولانا جلّ وعز مُستحيل كيفما فعل أو حكم؛ إذ الظلم هو التصرف على خلاف الأمر، ومولانا جلّ وعز هو الآمر الناهي المبيح، فلا أمر ولا نهي يتوجه إليه ممن سواه؛ إذ كل ما سواه ملك له جلّ وعلا...**):

من الملحوظاتِ المنهجيةِ علىٰ ما سبق:

١- إدراجُ مُعتَقدِهِ في هذه التقسيمات؛ فحين مثَّلَ للجائزِ النظري،

قال: (**تعذيب المطيع الذي لم يعص الله قط طرفة عين**)، يعني: أنه جائزٌ في حقه تعالىٰ أن يفعلَ ما يشاء، ويحكمَ ما يشاء، حسبَ مفهومِهِ للظلمِ.

٢- تقريرُ مُعتَقَدِهِ قبلَ إثباتِ الأصلِ عنده، وهو إثباتُ وجودِ الله تعالىٰ؛ لأن هذا الحكمَ هو نتيجةٌ للإثباتِ، لكنه جعله في ابتداءِ عقيدتهِ في أصولِ النظرِ والاستدلالِ، وهذا خللٌ منهجي.

٣- وقوله: (**فإن العقل إنما يحكم بجواز هذا التعذيب في حقه عقلًا، بعد أن ينظر في برهان الوحدانية له تعالى**)، هذا كلامٌ باطلٌ، مبني علىٰ فهمه المغلوطِ لمفهومِ الظلمِ. والشاهدُ: أنه جعلَ تعذيبَ الطائعين من أمثلةِ الجائزِ النظري عقلًا، وهو باطلٌ كما ذكرنا.

٤- وقوله: (**فيلزم من ذلك استواء الإيمان والكفر، والطاعة والمعصية...**)، وهذه نتيجةٌ باطلة؛ إذ كيف يساوي بينهما، والله تعالىٰ يُحاكمُ الناسَ إلىٰ العقلِ، فيقولُ سُبحانه وتعالىٰ: ﴿ أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴾ [القلم:٣٦]، فلا يُمكنُ التسوية بينهما، كما أن القرآنَ ذكرَ انتفاءَ التساوي في كثيرٍ من الأمورِ، فقال تعالىٰ: ﴿ وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ . وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ . وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ . وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَحْيَآءُ وَلَا ٱلْأَمْوَٰتُ ﴾ [فاطر:١٩-٢٢]، فصارَ هذا المعنىٰ الذي يُقرِّره المُصنف، يتنافىٰ مع حكمةِ الله تعالىٰ وكمالِ عدلهِ.

إذن: فمفهومُ الظلمِ عنده غلط، ونفيه للحكمةِ والسببيةِ غلط، ترتبت عليه هذه النتيجة المُخالفة لصميمِ القرآنِ. فيُقال له: إن كنت مع القرآنِ، فالقرآنُ يُنكر هذا المفهوم، وإن كنت مع العقلِ، فمن أين لك أن العقلَ

يُجوّزُ ذلك ؟ فكيف تقول: إن العقلَ يُساوي بين الطاعةِ والمعصيةِ، وبين الإيمانِ والكفرِ، وبين الصدقِ والكذبِ ؟ بل العكس؛ فإن العقلَ يُميِّزُ بين القبيحِ والحسنِ، فيرىٰ القتلَ قبيحًا وظُلمًا، ويكره الظلمَ والعدوان، حتىٰ قِيلَ لشخصٍ: ما الذي حَبَّبَكَ في الإسلامِ ؟ قال: ما رأيتُ شيئًا قال عنه العقلُ قبيحًا إلا ونُهي عنه، وما رأيتُ شيئًا قال عنه العقلُ حسنًا إلا وأُمر به، ومع ذلك هم يُساوون بين القبيحِ وضدهِ.

ولذا لما قالَ المشركونَ اعتذارًا عما يرتكبونه من الفواحشِ: ﴿ وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ﴾ [الأعراف:٢٨]، قالَ تعالىٰ ردًا عليهم: ﴿ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف:٢٨]، فكيف يطوفون بالبيتِ عُراةً، ثم يقولون: ﴿ وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ﴾ ؟ فالله تعالىٰ لا يأمر بالفحشاءِ، « قال تعالىٰ ردًّا عليهم: ﴿ قُلْ ﴾ أي: قل يا محمدُ لمن ادَّعىٰ ذلك: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ﴾ أي: هذا الذي تصنعونه فاحشة مُنكرة، والله لا يأمرُ بمثلِ ذلك ﴿ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ أي: أتسندون إلىٰ الله من الأقوالِ ما لا تعلمونَ صحته »[1]. ولذلك الفِطرةُ السليمةُ تأبىٰ

---

(١) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، قدم له: د. يوسف المرعشلي، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت، ط٥ ١٤١٢هـ (٣/ ٤٠٢).

بعض الأشياءِ، فمثلًا حين تقرأ قوله تعالىٰ: ﴿ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، تَعرف أن الخبائثَ: ما تعافه الفِطَر السليمة، ولا اعتبارَ لِما اعتاده بعض الناسِ من أكلِ الخبائثِ، فبعضهم يعتادُ علىٰ أكلِ الخبائثِ حتىٰ تصير لهم عادة، لكن الفِطَر السليمة تعافُ ذلك وتأباه، فصارَ المعيار الفطري هو معيارٌ في معرفةِ الخبيثِ من الطيبِ.

أما ما يقوله: من أن العقلَ يُساوي بين الصادقِ والكاذبِ، وبين القاتلِ وغيره، فغير صحيح؛ لأن العقلَ والفِطرةَ يأبيان ذلك. وهذ يُبيّنُ خطرَ هذا المذهب.

وقوله: (**وإن كل واحد من هذه، يصلح أن يُجعل أمارة على ما جُعل الآخر أمارة عليه**): **يعني**: يُمكنُ أن يجعلَ الله تعالىٰ قيامَ الطائعين بالليلِ وتلاوتهم القرآن، علامةً علىٰ تعذيبهم، ويجعلَ فِعلَ السُرَّاقِ ونحوهم أمارةً علىٰ دخولهم الجنة، وحينها يتساءل المرءُ مُتعجبًا: أي عقلٍ، وأي شرعٍ، يُجيزُ مثل هذا الكلام ؟! ومن أي عقلٍ ينطلقون في تقريرِ هذه المسائل ؟!

٥- قوله: (**والظلم على مولانا جلّ وعز مُستحيل كيفما فعل أو حكم؛ إذ الظلم هو التصرف على خلاف الأمر، ومولانا جلّ وعز هو الآمر الناهي المبيح، فلا أمر ولا نهي يتوجه إليه ممن سواه؛ إذ كل ما سواه مُلْكٌ له جلّ وعلا...**):

تعريفُ الظلمِ الصحيح: هو وضعُ الشيء في غير موضعه، أما

ما أشارَ إليه المُصنفُ فغير صحيح؛ إذ كيف يُحمّلُ الله تعالىٰ العبدَ أوزارَ الآخرين، وهو يقول: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [الأنعام:١٦٤]، ويقول: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّـٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ [فصلت:٤٦]، ويقول في الحديثِ القدسي: «يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَىٰ نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا فَلَا تَظَالَمُوا»[(١)] ؟ فالتظالمُ بين البشرِ حرَّمه الله تعالىٰ، ولذا فالمرءُ آمنٌ من أن يؤآخذه الله تعالىٰ بجريرةِ غيره، ومن عدلهِ سُبحانه وتعالىٰ وعدمِ حُبهِ للظلمِ: أن يُشهِد المرء علىٰ نفسهِ يومَ القيامةِ، وإلا فَلِمَ يُقيمُ الله تعالىٰ يومَ القيامةِ الميزانَ، والصراطَ، والحسابَ، والشهودَ، والتقريرَ بالأعمالِ ؟ كُلُ هذا من بابِ إظهارِ العدلِ، وأنه لا يُحمّلُ أحدًا وزرَ أحد، وأن من فضلهِ علىٰ العاملِ أن يكتبَ له الحسنةَ بعشرِ أمثالها، والسيئةَ بمثلها، وأن يغفرَ له إن استغفر، وهذا كُله من فضلِ الله تعالىٰ وعدلهِ.

أمَّا أن يُقالَ في تعريفِ الظلمِ: هو مخالفةُ الأمرِ، وأن الله تعالىٰ ليس له آمر، فيفعل ما يشاء، نقول: نعم، لكن نحن نعلمُ أن الله تعالىٰ حكيمٌ، لا يُعذِّبُ الطائعينَ ولا الأنبياءَ والمرسلينَ؛ لأن حكمته تأبىٰ ذلك.

ولذلك الحقُ الذي للعبادِ علىٰ الله تعالىٰ، هو محضُ فضلٍ من الله تعالىٰ، فقد أوجبه تعالىٰ علىٰ نفسهِ، ولم يُوجبه عليه أحد، بل أوجبه علىٰ

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة، باب تحريم الظلم، ح(٢٥٧٧).

نفسهِ المُقدَّسةِ من مُنطلقِ الاستدلالِ بصفاتهِ تعالىٰ، من حكمتهِ وباقي صفاتهِ جلَّ وعلا؛ ولذا نجدُ أن القرآنَ يستندُ إلىٰ الحكمةِ في كثيرٍ من القضايا العقائدية، كقولهِ تعالىٰ:

- ﴿ وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ ۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ ﴾ [الأنعام:٩١]، ووجهُ الدلالةِ علىٰ عدمِ تقديرهِ: أنهم إذا قالوا: إن الله تعالىٰ لم يُرسِل أحدًا، كان هذا حُكْمًا علىٰ الله تعالىٰ بعدمِ الحكمةِ – تعالىٰ الله – لأنه خلقَ العبادَ عبثًا، ولذا لم يكن في هذا القولِ تقديرًا لله تعالىٰ، فكان إثباتُ الرسالاتِ من تقديرِ الله تعالىٰ؛ لأن إثباتها هو مُقتضىٰ حكمة الله تعالىٰ؛ من أنه تعالىٰ لم يخلقنا عبثًا، ولم يتركنا هملًا، بل أرسلَ إلينا رسُولًا، فمن أطاعه دخلَ الجنةَ، ومن عصاه دخلَ النارَ، كما قال تعالىٰ: ﴿ إِنَّآ أَرْسَلْنَآ إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَـٰهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ۞ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ فَأَخَذْنَـٰهُ أَخْذًا وَبِيلًا ﴾ [المزمل:١٥-١٦].

- وقولـهِ تعـالىٰ: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَـٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ ﴾ [ص:٢٧]، فـإن قِيـلَ: فَلِـمَ عبَّـر القـرآن بقولـهِ: باطلًا ؟ قِيلَ: لأنه سبحانه وتعالىٰ حكيم، ومن مُقتضىٰ حكمتهِ جلَّ وعلا ألا يخلقهما باطلًا، أي: لهوًا وهزلًا وعبثًا، سبحانه، بل خلقهما لأمرٍ صحيحٍ عظيمٍ، وهو الدلالةُ علىٰ كمالِ قدرتهِ تعالىٰ.

- وقولـهِ تعـالىٰ: ﴿ أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ۞ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ [القلم:٣٥-٣٦]، فكيف يجوز عقلًا أن يُساوي بينهما ؟! فهذا كلامٌ باطل؛ لأن الله تعالىٰ

خاطبَ الناسَ بهذه اللغة، وبما أودعه في نفوسهم وفِطَرِهم، من أنه تعالىٰ لا يُمكنُ أن يُساوي بين هؤلاءِ وهؤلاءِ؛ لأن هذا خلاف الحكمةِ الإلهيةِ.

وأذكرُ في هذا المقام: أن أحدَ الدعاةِ بكىٰ حين سَمِعَ قصةَ تكلُّمِ البقرةِ، حين قالت: « إنَّا لَمْ نُخْلَقْ لِهذا »[1] فقال: البقرةُ عرفت الحكمةَ من خلقها، ونحن لم نعرف لم خُلقنا !

فالقرآنُ يُقرِّرُ هذه القضيةَ ويُؤكِّدُ عليها، فيقولُ جلَّ وعلا: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات:٥٦]، فحكمةُ الله تعالىٰ تقتضي أن تَعْرِفَ: لِمَ خلقك ؟ ولِمَ أوجدك ؟ وماذا يُريد منك ؟

والخُلاصةُ: أن إثباتَ الحكمةِ هو مُقتضىٰ النصوص والعقل، وفي إلغاءِ الحكمةِ إلغاء للرسالةِ، ووجهُ ذلك: أنه لا يُمكنُ مع نفي الحكمةِ إثبات الرسالةِ؛ لأنهم حين يُجوّزونَ أن يفعلَ الله تعالىٰ ما يشاء، يُقالُ لهم: من أين لكم أن هذا رسول ؟ فإن قالوا: جاءَ بالمعجزةِ، والله تعالىٰ لا يُؤيّدُ الكذابَ، قيل لهم: ومن قال: بأنه لا يُؤيّدُ الكذابَ، فعلىٰ مذهبكم يمُكنُ أن يُؤيّدَ الكذابَ؛ لأنه يفعلُ ما يشاء.

لكن من يقولُ: إن حكمته تأبىٰ أن يُؤيّدَ الكذابَ، يتناسقُ قوله مع

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه،كتاب أحاديث الأنبياء، باب استعمال البقرة للحرث، ح(٣٢٨٤).

دلالةِ المعجزةِ علىٰ الرسالةِ، أما من يقولُ ابتداء: إن الله يفعلُ ما يشاء، فمُقتضىٰ هذا القول أنه يُمكنُ أن يُؤيدَّ الكذابَ، فإن قالوا: كيف يكون كذَّابًا، ومعه معجزته ؟ نقولُ: لأنكم حين قرَّرتم جوازَ أن يفعلَ الله تعالىٰ ما يشاء، فيُمكن أن يُؤيّدَ الله تعالىٰ الكذابَ والساحرَ علىٰ مذهبكم.

إذن: لا بُدَّ من تصحيحِ المنهجِ؛ لأن نفي السببيةِ يتعذرُ معها إثبات وجودِ الله تعالىٰ؛ لأن إثباتَ وجودِ الله تعالىٰ يقومُ علىٰ دلالةِ الحادثِ علىٰ المُحدِثِ، ودلالةُ الحادثِ علىٰ المُحدِثِ دلالةٌ عقلية، فإذ نفاها الأشعري ثم نفىٰ الحكمةَ، فكيف يطَّردُ مذهبه في إثباتِ النبوةِ ؟!

وبعبارةٍ أُخرىٰ: متىٰ جوّزَ الأشعري وقوعَ الأشياء بدونِ سبب، باعتبارِ أنها عادية، انحسمَ أمامه إثبات وجودِ الله تعالىٰ؛ لأن إثباتَ وجودِ الله تعالىٰ قائمٌ علىٰ أن الحادثَ لابُدَّ له من مُحدِث، وهذا من السببيةِ الواضحةِ، فإن جوّز ألاَّ يكونَ له مُحدِث، لم يُمكنه إثبات وجودِ الله تعالىٰ.

٦- وقوله: (**واتضح بهذا أن الأقسام الثلاثة قد تفرعت إلى ستة أقسام، من ضرب ثلاثة في اثنين؛ إذ كل قسم منها فيه قسمان**):

الأقسامُ كما ذكرَ المصنفُ ستة، لكن تمثيله في الجائزِ النظري بما ذكره غير صحيح، ولم يُوفّق فيه. فالجائزُ النظري كل ما يحتاجُ إلىٰ تأملٍ لجوازه، فأي شيءٍ لا تراه ابتداء جائزًا لصعوبتِهِ أو استحالتِهِ، ثم يحتاجُ إلىٰ تأملٍ لجوازه، وتَبيَّن لك بالدلائلِ أنه جائزٌ ويقع، فهذا ممكنٌ وجائزٌ نظري.

لكن كما أشرنا أن التمثيلَ الذي ذكره، فيه خللٌ منهجي، فلا يصحُ التمثيلُ به.

٧- وقوله: (**وإنما قيدنا الصحة بالعقل في حق الجائز، فقلنا: ما يصح في العقل؛ ليدخل فيه نحو جواز العذاب في حق المطيع، فإن العقل هو الحاكم بصحة وجود العذاب وعدمه في حقه، بمعنى أنه لو وقع كل منهما، لم يلزم من وقوعه نقص في حقه تعالى، ولا مُحال البتة**):

لكن نحنُ نقول: إن هذا يتنافىٰ مع العدلِ والحكمةِ الإلهيةِ؛ فإن من صفاتهِ تعالىٰ العدل والحكمة، فتأبىٰ حكمةُ الله وعدله مثل ذلك.

إذن: فهذا من الخطأ الذي وقعَ فيه المُصنفُ؛ بناءً علىٰ تقريرهِ لمفهومِ الظلمِ. فهو حين فسّرَ الظلمَ: بأن الله تعالىٰ يفعلُ في ملكهِ ما يشاء، جوّز تعذيبَ الله للطائعين، وإدخالَ العاصين الجنة. وهذه من المُقدِّماتِ التي سوّقها، وترتبَ عليها مثلَ هذا الأمر الخطير[١].

وهذا القولُ فيه أيضًا خُطورة سُلوكية؛ فحين تُنشرُ مثل هذه الأقوال أمامَ الناسِ، ويُقال لهم: مهما فعلتم من الطاعاتِ، فيُمكن أن تُعذَّبوا، ومهما فعلتم من المعاصي، فيُمكن أن تدخلوا الجنة، فهذا يُؤدي إلىٰ

---

(١) لشيخ الإسلام ابن تيمية كلام في غاية الأهمية في هذا المعنىٰ، في كتابه النبوات (دار الكتب العلمية – بيروت، ١٤٠٥هـ، (١٤٣-١٤٤) فليُراجع.

الزهدِ في الطاعاتِ والرغبةِ في المعاصي، مع أن القرآنَ يُثبتُ السببيةَ في العملِ، كما قال تعالىٰ ﴿ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ [النور:٢٤]، ويُوردُ العقوبات علىٰ الطُغاةِ والمُتجبرين بسببِ المعاصي، فإلغاءُ السببيةِ مُخالفٌ لمنهجِ القرآنِ ومنهجِ العقلِ معًا، ولكنَّ هذه آفة من آفاتِ علمِ الكلامِ، والمُشكلُ أنهم فرحوا بما عندهم من العلم، حتىٰ سمَّىٰ الشيخ السنوسي كتابه بأمِّ البراهين، مع ما فيه من الخطورة التي ذكرنا.

ونُشيرُ في هذا المقام: إلىٰ أن مذهبَ المعتزلةِ ضدَّ هذا كله، فهم يقولون بالإيجابِ العقلي، يعني: الإيجاب علىٰ الله تعالىٰ عقلًا، وهذا ممنوعٌ، ونحن نقول: من حقِ العبيدِ أن يفعلَ الله تعالىٰ ذلك، لكن من مُنطلقِ الحكمةِ، كما قال تعالىٰ في الحديثِ القدسي: «وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا فَلَا تَظَالَمُوا»[1]، فهو سُبحانه الذي جعله وأوجبه علىٰ نفسهِ المُقدَّسةِ، لا كما يقولُ المعتزلة: وجوبًا عقليًا لا انفكاكَ عن الله تعالىٰ منه.

ونُنبه كذلك: إلىٰ أن قوله: من الجائزِ أن يُعذِّبَ الله تعالىٰ الطائعين، نقول: إن أردنا بالجوازِ عدم الاستحالةِ، فنعم؛ لأن هذا مُلكه يفعلُ فيه ما يشاء، فلو عذَّبَ عبادَه كلهم لعذَّبهم وهو ليس ظالمًا لهم، لكن حين ننظر إلىٰ حكمتهِ وعدلهِ، نجزمُ أنه تعالىٰ لا يفعلُ ذلك، ومصدرُ جزمنا بعدمِ فعلِهِ، هو النظرُ إلىٰ صفاتهِ، بأنه العدلُ الحكيمُ، فلا يُمكنُ للعدلِ الحكيمِ

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة، باب تحريم الظلم، ح(٢٥٧٧).

أن يتركَ عباده هملًا؛ لأنه حكيمٌ، والحكمةُ هي الاستنادُ إلىٰ العقلِ؛ فإنه لا يُمكنُ أن تَتَصورَ عالِمًا يصعدُ إلىٰ المنبرِ خطيبًا بملابسهِ الداخليةِ؛ لأن صفاته تأبىٰ ذلك؛ لأنه عالمٌ عاقل، وحُكمكَ عليه نابعٌ من معرفةِ صفاتهِ، لكن هذا الفعلَ من حيثُ الجوازِ فهو جائزٌ ومُمكن، لكن العاقلَ يمنعه عقله من فعلِ ذلك، وأمَّا المجنونُ وفاقدُ الأهليةِ فمن الجائزِ أن يفعلَ ذلك، فنحنُ حين نحكمُ علىٰ الله تعالىٰ، نحكمُ عليه من واقعِ صفاتهِ سُبحانه وتعالىٰ.

ونحنُ هنا أمامَ قضيتين: إمكانٌ، ووقوع؛ فأمَّا الإمكانُ فهو جائزٌ عقلًا ليس مُستحيلًا كما أشرنا، وأما الوقوعُ فهو مُستحيلُ الوقوع؛ لأنه يتنافىٰ مع الحكمةِ الإلهيةِ، كما نقولُ: يجبُ إرسالُ الرسلِ؛ لأنه من مُقتضىٰ الحكمةِ، ونقولُ: إنه لا يظلمُ أحدًا؛ لأنه من مُقتضىٰ العدلِ الإلهي، فنحنُ نجزمُ بعدمِ وقوعهِ، ولو عبَّرنا عنه بلفظِ المُستحيلِ، فهو المُستحيلُ لغيرهِ لا لذاتهِ؛ لأن المُستحيلَ لذاتهِ لا تتعلّقُ به القدرة؛ لأنه ليس بشيء، كالجمعِ بين النقيضين، فلا يُقالُ: هل يقدرُ الله تعالىٰ أن يجمعَ بين النقيضين ؟ لأنه ليس بشيء، ولا يُقالُ: هل يقدرُ الله تعالىٰ أن يخلقَ مثله ؟ لأن هذا مُستحيلٌ لذاتهِ، وهو ليس بشيء، وما ليس بشيءٍ لا تتعلّقُ به القدرة.

أما إذا قلنا: يجوزُ أن يُعذِّبَ الله تعالىٰ الطائعين، فهذا من حيثُ القدرةِ فإنه قادرٌ وتتعلّقُ به القدرة، لكن نجزم أنه مُستحيلٌ بالنظرِ إلىٰ

صفاتِه تعالىٰ، لكنه ليس مُستحيلًا لذاته، بل هو مُستحيل لغيره،وحَكَمْنَا باستحالةِ الوقوعِ؛ لأنه مُقتضىٰ الحكمة والعدل.

٨- وقوله: (**فصح إذن أن يُدرك العقل لكل من المؤمن والكافر، والمطيع والعاصي، صحة وجود الثواب والعقاب أو عدمهما، واختصاص كل واحد بما اختص به من ذلك، إنما هو بمحض اختيار مولانا جلَّ وعز، لا بسبب عقلي اقتضى ذلك..)، مع قوله: (فإن العقل هو الحاكم بصحة وجود العذاب وعدمه في حقه، بمعنى أنه لو وقع كل منهما، لم يلزم من وقوعه نقص في حقه تعالى، ولا محال البتة**):

يدلُّ علىٰ أن العقلَ يُجوّزُ وقوعَ هذا في هذا، يعني: وقوعَ العذابِ في المُطيعِ والعاصي. ولا علاقةَ لهذا الكلامِ بمسألةِ التحسينِ والتقبيحِ؛ لأنهم في مذهبهم يرونَ أن الإطعامَ والقتلَ شيءٌ واحد، فهم لا يُفرِّقون بين الإطعامِ والقتلِ، ويرونَ أن القتلَ حرام؛ لأن القرآنَ حكمَ بحرمتهِ، لا لأن العقلَ حكمَ بقبحهِ وحُرمتهِ، وهذا ليس صحيحًا؛ فإن العقلَ يُدركُ حُسنَ الأشياء، ويأتي الشرعُ ويُؤكِّدها، ويُدركُ قُبحَ الأشياء، ويأتي الشرعُ وينهىٰ عنها، وهناك أشياء فيها مساحة مُتساوية من بابِ الاختبارِ والابتلاء، فليست كُلها تعبدية، يعني: لا يُراد بها فِعلُ المأمورِ[1].

---

(١) كعادة شيخ الإسلام ابن تيمية في الوقوف علىٰ حقائق الأقوال، ومعرفة منزع كل قول، وبيان ما فيها من الحق والصواب. فقد ذكر في كثير من كتبه وبحوثه هذه المسألة، وبين وجه الخلاف فيها، وذكر الصواب منها، وفي ذلك يقول:«الناس في مسألة التحسين والتقبيح علىٰ ثلاثة أقوال، طرفان ووسط:

=

الطرف الأول: قول من يقول بالحسن والقبح،ويجعل ذلك صفات ذاتية للفعل لازمة له، ولا يجعل الشرع إلا كاشفًا عن تلك الصفات، لا سببًا لشيء من الصفات، فهذا قول المعتزلة وهو ضعيف.

وأما الطرف الآخر في مسألة التحسين والتقبيح، فهو قول من يقول: إن الأفعال لم تشتمل علىٰ صفات هي أحكام، ولا علىٰ صفات هي علل للأحكام، بل القادر أمر بأحد المتماثلين دون الآخر لمحض الإرادة، لا لحكمة، ولا لرعاية مصلحة في الخلق والأمر... وهذا القول ولوازمه، هو أيضًا قول ضعيف، مخالف للكتاب والسنة ولإجماع السلف والفقهاء، مع مخالفته أيضًا للمعقول الصريح». مجموع الفتاوىٰ: ٨/ ٤٣١.

ثم قال: «وقد ثبت بالخطاب والحكمة الحاصلة من الشرائع ثلاثة أنواع:

أحدها: أن يكون الفعل مُشتملًا علىٰ مصلحة أو مفسدة، ولو لم يرد الشرع بذلك. كما يعلم أن العدل مشتمل علىٰ مصلحة العالم،والظلم يشتمل علىٰ فسادهم، فهذا النوع هو حسن وقبيح،وقد يعلم بالعقل والشرع قبح ذلك، لا أنه أثبت للفعل صفة لم تكن، لكن لا يلزم من حصول هذا القبح، أن يكون فاعله معاقبًا في الآخرة؛ إذا لم يرد شرع بذلك، وهذا مما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح؛ فإنهم قالوا: إن العباد يُعاقبون علىٰ أفعالهم القبيحة ولو لم يُبعث إليهم رسولًا، وهذا خلاف النص، قال تعالىٰ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾الإسراء: ١٥، وقال تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا ۚ وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾ القصص:٥٩... والنصوص الدالة علىٰ أن الله لا يُعذب إلا بعد الرسالة كثيرة، ترد علىٰ من قال من أهل التحسين والتقبيح: أن الخلق يعذبون في الأرض بدون رسول أرسل إليهم.

=

إذن: فهناك أشياء يُدركها العقلُ، فيحكم بحُسنها أو قُبحها؛ فمحاسنُ الإسلامِ يُؤيّدها العقلُ والفِطرة، وجميعُ القبائح من الفُحشِ، والكذبِ، والظلمِ، وإيذاءِ الناسِ، كلُ هذه مُحرّمة، وهي مما يُدركُ العقلُ قُبحها. لكن الأشاعرةَ يرونَ أن القبيحَ إنما كان قبيحًا؛ لأن الله تعالىٰ نهىٰ عنه، وإنما كان الحسنُ حسنًا؛ لأن الله تعالىٰ أمرَ به، وهذا ليس صحيحًا، ولذلك قال تعالىٰ: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ﴾ [الأعراف:٢٨]، فوصفها بأنها فحشاء، وقِيلَ للنبي ﷺ حين شَرِبَ اللبنَ ولم يَشرب الخمرَ:

=

النوع الثاني: أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسنًا، وإذا نهىٰ عن شيء صار قبيحًا، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع.

النوع الثالث: أن يأمر الشارع بشيء ليمتحن العبد هل يطيعه أم يعصيه ؟ ولا يكون المراد فعل المأمور به؛ كما أُمر إبراهيم بذبح ابنه، فلما أسلما وتله للجبين حصل المقصود، ففداه بالذبح. وكذلك حديث أبرص وأقرع وأعمىٰ، لما بعث إليهم من سألهم الصدقة، فلما أجاب الأعمىٰ «قال الملك: أمسك عليك مالك؛ فإنما ابتليتم، فرضي عنك، وسخط علىٰ صاحبيك».

فالحكمة منشؤها من نفس الأمر لا من نفس المأمور به، وهذا النوع والذي قبله لم يفهمه المعتزلة، وزعمت أن الحسن والقبح لا يكون إلا لما هو مُتصف بذلك بدون أمر الشارع. والأشعرية ادعوا أن جميع الشريعة من قسم الامتحان، وأن الأفعال ليست لها صفة لا قبل الشرع ولا بالشرع، وأما الحكماء والجمهور فأثبتوا الأقسام الثلاثة وهو الصواب».

«أصبتَ الفِطرة»، وفي روايةٍ: « الحمدُ لله الذي هداكَ إلىٰ الفِطرةِ[١] »، فدلَّ علىٰ أن العقلَ يُدرك حُسنَ الأشياء وقُبحها، وتأتي الشريعةُ مُؤكِّدة أو ناهية.

٩- وقوله: (**أما الشرع فقد بيّن أن الله تعالى قد اختار بمحض فضله للمؤمن المطيع أحد الأمرين الجائزين في حقه تعالى، وهو الثواب والنعيم المقيم، كما اختار تعالى بعدله للكافر الجائز الآخر، وهو النار والعذاب الأليم**):

فهنا ذكرَ أن الله تعالىٰ هو الذي اختارَ أحدَ الجائزين للطائعِ والعاصي، لا أن الأعمالَ فيها وصفٌ ذاتي. والمُشكِلُ كما أشرنا، أنه بنىٰ هذه المسائل وحكمَ عليها قبلَ أن يتقرَّرَ مذهبه، مع أنه سيشيرُ فيما بعد، إلىٰ مسألةِ أول واجبٍ علىٰ المُكلفِ، وهو النظر !

١٠- وقوله: (**واعلم أن الحركة والسكون للجرم يصح أن يُمثَّل بهما لأقسام الحكم العقلي الثلاثة؛ فالواجب العقلي: ثبوت أحدهما لا بعينه للجرم، والمستحيل: نفيهما معًا عن الجرم، والجائز: ثبوت أحدهما بالخصوص للجرم**):

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ الإسراء:١،ح (٤٧٠٩) ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله ﷺ إلىٰ السماوات،ح (٢٧٧).

أشـارَ المُصـنفُ إلـىٰ أن الأحكـامَ العقليـةَ الثلاثـة، وهـي الواجـبُ والجائزُ والمُستحيلُ، يُمكنُ أن يُمثَّلَ لها بالجرم.

فيُقالُ في الواجبِ العقلي: وهو ثبوتُ أحدهما لا بعينهِ للجرمِ. يعني: ثبوتُ أحدهما، أي: الحركةُ أو السكونُ للجرمِ، يعني: يجبُ أن يكونَ الجرمُ إما مُتحرِّكًا وإما ساكنًا. فإثباتُ الحركةِ أو السكونِ للجرمِ، بمعنىٰ أنه لا يخلو من أحدهما، هذا واجبٌ عقلي.

وأمَّا الجائزُ العقلي: فهو ثبوتُ أحدهما بالخصوصِ للجرمِ. يعني: جائزٌ أن يتحرَّكَ، وجائزٌ ألا يتحرَّك، يعني: أن يكونَ الجرمُ مُتحرِّكًا وساكنًا هذا جائز، فحين سكونه جائزٌ أن يتحرَّكَ، وحين حركته جائزٌ أن يَسْكُن، فهذا من قبيلِ الجائزِ العقلي.

وأمَّا المُستحيلُ العقلي: فهو نفيهما معًا عن الجرمِ. يعني: خلو الجرمِ عنهما، يعني: عن الحركةِ والسكونِ، فلا يكون مُتحرِّكًا ولا ساكنًا، فهذا من قبيلِ المُستحيلِ العقلي.

والخُلاصةُ:

أن المُصنفَ بدأ بالأحكامِ العقليةِ، مما يجبُ وما يجوزُ وما يستحيلُ علىٰ العقلِ، وربطها بأمثلة، ثم مثَّلَ لهذه الأقسامِ الثلاثةِ بالجرمِ، فقال: الجرمُ يستحيلُ أن يخلو من الحركةِ أو السكونِ، فلا بُدَّ له من أحدهما، وأحدهما واجب، وتخصيصُ أحدهما جائز. فالوجوبُ أو الاستحالةُ من الجرمِ، هو المثالُ الذي ذكره، فخلو الجرمِ عن الحركةِ أو السكونِ

مُستحيل، وأن يكونَ الجرمُ مُتحرِّكًا أو ساكنًا هذا واجب، وأن يكونَ أحدهما هذا جائز، فلا يُقال: يجبُ أن يكونَ مُتحرِّكًا، فهذا ليس شرطًا؛ لأنه يُمكنُ أن يكونَ ساكنًا لا يتحرّك كالجبلِ.

إذن: فالمراتبُ التي يحكمُ بها العقلُ ثلاثة:

١-**المُستحيلُ وهو المُمتنع**، وإذا كان الشيء مُمتنعًا فلا يُمكنُ وقوعه؛ كالجمعِ بين النقيضين، كالحركةِ والسكونِ، أو الحياةِ والموتِ في مكانٍ واحد، ووقتٍ واحدٍ، فهذا مُستحيل، أو الجمعِ بين الضدين؛ كجعلِ الشيء أحمر وأبيض في آنٍ واحد، فهذا مُستحيل أيضًا. فالجمعُ بين النقيضين أو رفعهما، أو الجمعُ بين الضدين، كُلها من الأمورِ المُستحيلةِ، أي لا يُمكنُ أن تقع.

٢-**الجائزُ**: وهو الذي وقع، لكنَّ وقوعه مسبوقٌ بعدم، ولذا تجدُ الأصوليين يقولون في كتبهم: ولو لم يجز لم يقع، ولكنه وقع، فيستدلونَ علىٰ جوازِ الشيء بوقوعِهِ؛ فما نراه من الحيواناتِ، والبشرِ، والنباتِ والشجرِ، والأمطارِ، كُلها جائزة ليست مُستحيلةَ الوقوعِ؛ لأنها وقعت.

٣-**وتأتي مرتبة يحكمُ بها العقل، وهي وجوبُ الشيء**؛ فهذه الجائزاتُ والمُمكناتُ لابُدَّ لها من واجبِ الوجودِ الذي هو الله تعالىٰ؛ حتىٰ تنتهي السلسلة، فلا يُمكنُ أن تتسلسلَ الجائزات إلىٰ ما لا بداية،

فهذا يأباه العقلُ، فلابُدَّ أن تنتهي الجائزات إلىٰ واجبِ الوجودِ.

وأمَّا مسألةُ كونها ضرورية أو نظرية: فهذا بالنسبةِ إلىٰ الإدراكِ؛ فقد يكونُ الشيء ضروريًا أو نظريًا بحسبِ الشخصِ.

وضابطُ النظري والضروري عبَّر عنهما صاحبُ السُلّمِ[1]، فقال:

والنظري ما احتاجَ للتأملِ   وعكسه هو الضروري الجلي

كما لو قلتَ لشخصٍ: الواحدُ نصفُ الإثنينِ، فهذا القول يُدْرَكُ إدراكًا أوليًا، فلا يحتاجُ إلىٰ تأملٍ أو نظر، ولكن إذا قلتَ: الواحدُ نصفُ ثلث السدسِ، فهذا يحتاجُ إلىٰ تأملٍ ونظر، وكذا لو قلتَ: جمعُ الواحدِ مع الواحدِ يُساوي اثنين، لم يحتج هذا إلىٰ تأملٍ ونظر، لكن لو جئتَ بأرقامٍ كبيرةٍ، فربما احتاجَ جمعها، أو طرحها، أو قسمتها، إلىٰ تأملٍ وتفكيرٍ واستخدامٍ للطرقِ الرياضيةِ؛ للوصولِ إلىٰ النتيجةِ الصحيحةِ، فهذا يُقالُ له النظري.

وقد يُطلِقونَ فيقولونَ: **البديهي وغير البديهي**، وهذا قد يكونُ أمرًا نسبيًا بحسبِ الأشخاصِ؛ فالمسائلُ الفقهيةُ بالنسبةِ لطالبِ العلمِ المُتخصصِ في الفقهِ، هي بدهيةٌ بالنسبةِ إليه، ولكن غير المُتعلمِ لا تكونُ هذه المسائل بدهيةً بالنسبةِ إليه. وكذلك بعضُ الناسِ قد يحصلُ عنده

---

(١) الأخضري: السُلَّم في علم المنطق، ت: عمر الطبّاع، مكتبة المعارف بيروت، ط١ ١٤٠٢هـ،(٤٧)

الشيء بالبداهةِ، عن طريقِ النظرِ والمشاهدةِ، وبعضهم قد لا يُدركه أصلًا؛ كمسائلِ الطبِ مثلًا، فهي عند الأطباءِ بدهية، وعند غيرهم لا تُفقه أصلًا، فضلًا عن أن تكونَ بدهيةً.

والذي يُمثِّلُ به الأشاعرةُ: الجرمُ بالنسبةِ للجسمِ، فهذا واجبٌ؛ لأنه لا يُتصوّرُ أن جسمًا ينفكُ عن أن يكونَ جرمًا، كما نقولُ نحنُ في الصفاتِ: لا يُمكنُ انفكاك الذاتِ عن الصفاتِ، فلا يُمكنُ تصوّرُ ذاتٍ دون صفات، فوجودُ الصفاتِ لأي ذاتٍ، هذا شيءٌ واجبٌ لا يُمكنُ الانفكاك عنه، وهذا الانفكاكُ مُستحيل، وإذا تصوَّره بعضُ الناسِ، فهذا التصوّر يكونُ في الأذهانِ ولا يكونُ في الخارجِ؛ لأنه معدومٌ ممتنعٌ وجوده في الخارجِ.

فالأحكامُ بأن هذا جائزٌ أو مُستحيلٌ أو واجبٌ، يُدركها العقلُ من حيثُ وقوع الأشياء، ومن حيثُ تناقضها وتضادها، فيحكم باستحالتها.

وقوله: ((ص) **وَيَجِبُ عَلَى كُلِّ مُكَلَّفٍ شَرْعًا، أَنْ يَعْرِفَ مَا يَجِبُ فِي حَقِّ مَوْلَانَا جَلَّ وَعَزَّ، وَمَا يَسْتَحِيلُ، وَمَا يَجُوزُ، وَكَذَا يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَعْرِفَ مِثْلَ ذَلِكَ، فِي حَقِّ الرُّسُلِ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ**):

ذكرَ المُصنفُ هنا، أنه يجبُ علىٰ المُكلَّفِ شرعًا معرفة الله تعالىٰ، والتكليفُ شرعًا لا يكونُ إلا عند بلوغِ الحُلمِ، فكأنه كان قبلَ ذلك جاهلًا ليست له معرفة بالله تعالىٰ، مع أن الإنسانَ له معرفة سابقة بالله تعالىٰ،

والناس مفطورونَ عليها. وسنوضِّح الإشكالَ المنهجي في هذه المسألةِ في ثنايا حديثِ المُصنفِ.

وقوله: ((ش) يعنى: أنه يجب شرعًا على كل مُكلَّف، وهو البالغ العاقل، أن يعرف ما ذكر؛ لأنه بمعرفة ذلك يكون مُؤمنًا محققًا لإيمانه على بصيرة في دينه، وإنما قال يعرف، ولم يقل يجزم؛ إشارة إلى أن المطلوب في عقائد الإيمان المعرفة، وهي الجزم المطابق عن دليل، ولا يكفي فيها التقليد، وهو الجزم المطابق في عقائد الإيمان بلا دليل.

وإلى وجوب المعرفة وعدم الاكتفاء بالتقليد ذهب جمهور أهل العلم؛ كالشيخ أبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر الباقلاني، وإمام الحرمين، وحكاه ابن القصار عن مالك أيضًا. ثم اختلف الجمهور القائلون بوجوب المعرفة، فقال بعضهم: المقلد مُؤمن إلا أنه عاص بترك المعرفة التي ينتجها النظر الصحيح، وقال بعضهم: إنه مُؤمن ولا يعصي إلا إذا كان فيه أهلية لفهم النظر الصحيح، وقال بعضهم: المقلد ليس بمُؤمن أصلًا، وقد أنكره بعضهم.

ولإمام الحرمين في الشامل تقسيم المكلفين إلى أربعة أقسام: فمن عاش بعد البلوغ زمنًا يسعه للنظر فيه ونظر يختلف في صحة إيمانه، وإن لم ينظر لم يختلف في عدم صحة إيمانه. ومن عاش بعده زمنًا لا يسعه النظر، وشغل ذلك الزمان اليسير بما يقدر عليه فيه من بعض النظر، لم يختلف في صحة إيمانه، وإن أعرض عن استعمال فكره فيما يسعه ذلك الزمان اليسير بما يقدر عليه فيه من النظر ففي صحة إيمانه قولان: والأصح عدم الصحة. قلت: ولعلّ هذا التقسيم إنما هو فيمن لا جزم عنده بعقائد الإيمان أصلًا ولو بالتقليد.

وذهب غير الجمهور: إلى أن النظر ليس بشرط في صحة الإيمان، بل وليس بواجب أصلًا، وإنما هو من شروط الكمال فقط، وقد اختار هذا القول الشيخ العارف الولي ابن أبي جمرة، والإمام القشيري، والقاضي أبو الوليد بن رشد، والإمام أبو حامد الغزالي، وجماعة.

والحق الذي يدلّ عليه الكتاب والسنة: وجوب النظر الصحيح مع التردّد في كونه شرطًا في صحة الإيمان أوْ لا؟ والراجح أنه شرط في صحته. وقد عزا ابن العربي القول بأنه تعالى يُعلم بالتقليد إلى المبتدعة ونصه في كتابه المتوسط في الاعتقاد: «اعلموا علمكم الله تعالى، أن هذا العلم المكلف به، لا يحصل ضرورة ولا إلهامًا، ولا يصح التقليد فيه، ولا يجوز أن يكون الخبر طريقًا إليه، وإنما الطريق إليه النظر، ورسمه: أنه الفكر المرتب في النفس على طريق يفضي إلى العلم أو الظنّ، يطلب به من قام به علمًا في العلميات، أو غلبة ظنّ في المظنونات. ولو كان هذا العلم يحصل ضرورة، لأدرك ذلك جميع العقلاء، أو إلهامًا، لوضع الله تعالى ذلك في قلب كلّ حيّ؛ ليتحقق به التكليف، وأيضًا فإن الإلهام نوع ضرورة وقد أبطلنا الضرورة. ولا يصح أن يقال: إنه تعالى يُعلم بالتقليد، كما قال جماعة من المبتدعة؛ لأنه لو عرف بالتقليد لما كان قول واحد من المقلدين، أولى بالاتباع والانقياد إليه من الآخر، كيف وأقوالهم متضادة مختلفة، ولا يجوز أيضًا أن يقال: إنه يُعلم بالخبر؛ لأن من لم يعلم الله تعالى، كيف يعلم أن الخبر خبره؟ فثبت أن طريقه النظر، وهو أول واجب على المكلف؛ إذ المعرفة أول الواجبات ولا تحصل إلا به، فبضرورةِ تقديمه عليها، تثبت له صفة الوجوب قبلها، وإيجاب المعرفة بالله معلوم من دين الأمة ضرورة) :

تَكلَّمَ المُصنفُ في هذه العباراتِ عما يجبُ علىٰ المُكلَّفِ، وأشارَ إلىٰ مسألةِ أول واجبٍ عليه، وذكرَ مذاهبَ الناسِ فيها. فذكرَ أن مذهبَ المتكلمين في أولِ واجبٍ علىٰ المكلفِ هو النظرُ، وقال بعضهم: هو

القصدُ إلىٰ النظرِ، وقِيلَ غير ذلك[١].

---

(١) **شتان بين مُصنَّفات أهل السُنة والجماعة**، ومُصنَّفات المتكلمين في العقائد؛ **فالمتكلمون** عادة ما يبتدؤون في بيان عقائدهم بمسألة وجوب المعرفة، أو النظر، أو القصد إلىٰ النظر، وغير ذلك، مما أحدثوه مما لا دليل عليه، ولا سلف لهم فيه. فجعلوا أول الواجبات علىٰ المكلَّف: النظر؛ من باب ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب، مع مُراعاة القدرة عليه. وانظر سبب البدء بهذه المسألة في مُصنَّفات المتكلمين، عند التلمساني في(شرح معالم أصول الدين،ت: نزارحمادي، دار الفتح للدراسات -عمَّان،٢٠١٠م (٤٩). **علمًا أن هذه المسألة تُعدُّ من بقايا مذهب المعتزلة في المذهب الأشعري**، وقد صرّح بذلك أحد كبار أئمتهم، وهو أبو جعفر السمناني، ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه الدرء (٧/ ٤٠٧) وذكره الحافظ ابن حجر في فتح الباري،دار الريان للتراث- القاهرة، ط٢ ١٤٠٩هـ (١٣/ ٣٦١). ومعلوم أن مذهب المعتزلة في هذه المسألة يقوم علىٰ إيجاب النظر؛ لأن المعرفة الواجبة لا تتم إلا بالنظر، واستدلوا عليه بدلائل، ذكرها القاضي عبد الجبار في كتابه شرح الأصول الخمسة،ت: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة – القاهرة، ط٣ ١٤١٦هـ، (٥٥)، **وهذا القول الذي تبناه الأشاعرة أوقعهم في تناقضات، منها:**

- أنهم حين قالوا بوجوب المعرفة أو النظر، خالف ذلك ما استقر عندهم، من أن العقل لا يُوجب شيئًا !

- أن كثيرًا منهم حكم بصحة إيمان المقلد مع حُرمته، فُيقال: كيف تمَّ تصحيح إيمان المقلد، في حين أنه لم يأت بما هو أصل يُبنىٰ عليه الإيمان عندهم، وهو النظر ؟!

- ما جزم به بعضهم، من أن المقلد في الإيمان، هو شاك ولابُدَّ، ثم صحَّح إيمانه مع التحريم، فيُقال: كيف يجتمع الشك مع صحة الإيمان ؟ فإن الإيمان شيء، والشك شيء آخر، يُضاد الإيمان ويُنافيه ؟ (انظر: الرديعان: عقيدة الأشاعرة، دار التوحيد للنشر –

=

=

الرياض،ط١ ١٤٣٢هـ (٦٢).

وتعجَّب الحافظ ابن حجر من هذا التحكّم في باب التقليد؛ فإنهم حين يُحرمون التقليد، يُوجبون في المقابل الأخذ بقواعدهم وقوانينهم العقلية دون نظر، يقول الحافظ:«والعجب أن من اشترط ذلك من أهل الكلام، يُنكرون التقليد وهم أول داع إليه، حتىٰ استقر في الأذهان أن من أنكر قاعدة من القواعد التي أصلوها فهو مبتدع، ولو لم يفهمها ولم يعرف مأخذها، وهذا محض التقليد، فآل أمرهم إلىٰ تكفير من قلد الرسول عليه الصلاة والسلام في معرفة الله تعالىٰ، والقول بإيمان من قلدهم، وكفىٰ بهذا ضلالًا). فتح الباري:(١٣/ ٣٥٤).

ولذلك أغلظ عليهم العلامة الشوكاني بعد أن حكىٰ أقوالهم، وما يترتب عليها، فقال في إرشاد الفحول،ت: سامي بن العربي،دار الفضيلة للنشر والتوزيع – الرياض، ط١ ١٤٢١هـ (١٠٨٦): «فيالله العجب من هذه المقالة التي تقشعر لها الجلود، وترجف عند سماعها الأفئدة، فإنها جناية علىٰ جمهور هذه الأمة المرحومة، وتكليف لهم بما ليس في وسعهم ولا يطيقونه، وقد كفىٰ الصحابة الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد، ولا قاربوها – الإيمان الجملي، ولم يكلفهم رسول الله ﷺ وهو بين أظهرهم بمعرفة ذلك،ولا أخرجهم عن الإيمان بتقصيرهم عن البلوغ إلىٰ العلم بذلك بأدلته، وما حكاه الأستاذ أبومنصور عن أئمة الحديث، من أنه مؤمن وإن من فسق، فلا يصح التفسيق عنهم بوجه من الوجوه؛ بل مذهب سابقهم ولاحقهم الاكتفاء بالإيمان الجملي، وهو الذي كان عليه خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم...».

فهذا القول بعيد عن الصواب، كما قال الإمام أبو المظفر السمعاني في كتابه قواطع الأدلة،

=

=

ت: محمد حسن الشافعي،دار الكتب العلمية –بيروت، ط١ ١٤١٨هـ،(٢/ ٣٤٦): «وأما إيجاب معرفة الأصول على ما يقوله المتكلمون، بعيد جدًا عن الصواب، ومتى أوجبنا ذلك، فمتى يوجد من العوام من يعرف ذلك؟ وتصدر عقيدته عنه؟ كيف وهم لو عرضت عليهم تلك الأدلة لم يفهموها، وإنما غاية العامي أن يتلقى ما يريد أن يعتقده، ويلقى به ربه من العلماء، ويتبعهم في ذلك ويقلدهم... ونحن لا ننكر من الدلائل العقلية بقدر ما ينال المسلم به رد الخاطر، وإنما المنكر إيجاب التوصل إلى العقائد في الأصول بالطريق الذي اعتقدوا، وساموا به الخلق، وزعموا أن من لم يفعل ذلك لم يعرف الله تعالى، ثم أدى بهم ذلك إلى تكفير العوام أجمع..» بتصرف.

أما أهل السُنة والجماعة، فأول ما يُشيرون إليه في عقائدهم **(فطرية المعرفة)** لكن لمَّا كان القول بوجوب النظر مبنيًا على أن عقائد الناس في الإيمان بالله تعالى غير صحيحة، وأنها مبنية على التقليد، وأن الإنسان غير عارف بالله تعالى حتى ينظر ويستدل، فيكون نظره واستدلاله من أول الطاعات، حصل هذا الاختلال. مع أن هذا التقرير الذي ذكروه، مُخالف لما عليه السلف وعُموم الأمة، من أن معرفة الله تعالى والإقرار به، مغروس في كل الفِطر، **وهذا الأمر مما حُكي فيه الإجماع**، فقال شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوى الكبرى:(٦/ ٣٦٨): «أهل الفِطَر كلهم مُتفقون على الإقرار بالصانع»، بل حتى بعض المتكلمين الذين عوَّلوا على النظر العقلي في إثبات وجود الله تعالى، لم يكن دليل الفطرة غائبًا عنهم بالكلية، فقد قال الشهرستاني في نهاية الإقدام في علم الكلام، ت: أحمد المزيدي،دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ ١٤٢٥هـ،(٢٥): «فإن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها، وبديهية فكرتها، على صانع حكيم عالم قدير».

وعلى كلٍ، فقد توالت ردود العلماء على هذا القول؛ لمخالفته، ولما يتولد عنه من لوازم فاسدة، ومن العلماء الذين بيَّنوا عوار هذا القول وكشفوا حقيقته: الإمام ابن حزم في آخر

=

=

كتابه الفِصَل في الملل والنِحل، وشيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه درء تعارض العقل والنقل، وفي غيرها من كتبه، والحافظ ابن حجر في فتح الباري، وغيرهم كثير.

ولذلك حكىٰ شيخ الإسلام ابن تيمية الاتفاق، علىٰ أن أول واجب علىٰ المكلف هو التوحيد، فقال في كتابه جامع المسائل – المجموعة الثامنة، ت: محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة،ط١ ١٤٣٢هـ(٢٠١):«وعُلِم بالاضطرار من دين الرسول، واتفقت عليه الأمة، أن أصل الإسلام، وأول ما يُؤمر به الخلق: شهادة أن لا إله إلا الله، وشهادة أن محمدًا رسول الله، فبذلك يصير الكافر مُسلمًا، والعدو وليًا، والمباح دمه وماله، معصوم الدم والمال». ويقول في (درء تعارض العقل والنقل، ت: د. محمد رشاد سالم، أشرف علىٰ طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط٢ ١٤١١هـ(٨/ ٧): «وهذا مما اتفق عليه أئمة الدين وعلماء المسلمين،فإنهم مُجمعون علىٰ ما عُلِم بالاضطرار من دين الرسول، أن كل كافر فإنه يُدعىٰ إلىٰ الشهادتين، سواء كان مُعطلًا، أو مُشركًا، أو كتابيًا، وبذلك يصير الكافر مُسلمًا، ولا يصير مُسلمًا بدون ذلك. كما قال أبو بكر بن المنذر: أجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم، علىٰ أن الكافر إذ قال: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، وأن كل ما جاء به محمد حق، وأبرأ إلىٰ الله من كل دين يخالف دين الإسلام – وهو بالغ صحيح يعقل – أنه مُسلم، فإن رجع بعد ذلك فأظهر الكفر، كان مُرتدًا يجب عليه ما يجب علىٰ المرتد».

وقال في المرجع السابق:(٨/ ١١):«المقصود هنا: أن السلف والأئمة مُتفقون علىٰ أن أول ما يُؤمر به العباد الشهادتان، ومُتفقون علىٰ أن من فعل ذلك قبل البلوغ، لم يُؤمر بتجديد

=

=

ذلك عقب البلوغ».

وقال رحمه الله تعالىٰ مُبيّنا أن المعرفة قد تحصل ضرورة ونظرًا: «الاعتراف والإقرار بالخالق فطري ضروري في نفوس الناس، وإن كان بعض الناس قد يحصل له ما يُفسد فطرته، حتىٰ يحتاج إلىٰ نظر تحصل له به المعرفة، وهذا قول جمهور الناس، وعليه حُذاق النظار، أن المعرفة تارة تحصل بالضرورة، وتارة تحصل بالنظر، كما اعترف بذلك غير واحد من أئمة المتكلمين». (مجموع الفتاوىٰ: ١٦/ ٣٢٨).

وهنا أُشير إلىٰ أن بعض المعاصرين من الأشاعرة، جَهِد إلىٰ نفي نسبة القول بتكفير المقلد عن المذهب الأشعري، فخاصموا وجادلوا، وضاقت نفوسهم عن التعامل والتحاور مع مخالفيهم، بل وصموهم بالألفاظ المؤذية المشينة، المُخالفة لمنهج أهل السُنة والجماعة؛ فإن من سِمات أهل السُنة والجماعة: أنهم أرحم الناس بالخلق، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه: منهاج السنة النبوية، ت: محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود، ط١ ١٤٠٦هـ (٥/ ١٥٨):« وأهل السُنة يتَّبعون الحق من ربهم الذي جاء به الرسول، ولا يُكفِّرون من خالفهم فيه، بل هم أعلم بالحق، وأرحم بالخلق».

والمُشكِل أن شيوع هذا الأمر في المذهب الأشعري، وحكايتهم الأقوال في حكم المُقلِّد صار أمرًا مُشتهرًا، لا يُمكن إنكاره، احتاج معه بعض هؤلاء إلىٰ تأويل تعسفي لنصوص الأئمة يُخرجها به عن ظاهرها، كما فعلوا مع نصوص الوحيين.

وبعيدًا عن تأويلات هؤلاء لنصوص أئمتهم، ومُحاولاتهم طمس الحقائق المُثبتة في كتب أسلافهم، إلا أن الواقع يشهد بأن القول بتكفير المقلد، مُدّون في كتبهم خلافًا وإجماعًا.

فتجد في مُصنفاتهم حكاية الأقوال في حكم المقلد سائغًا مُشتهرًا، يحكون الخلاف ويضمنونه القول بتكفير المقلد؛ كما حكاه ابن عرفة في المختصر الكلامي،ت: نزار حمادي، دار الضياء للنشر، الكويت، (١١١)، فذكر ثلاثة أقوال في حكم المُقلِّد، وأشار

=

=

إلىٰ القول الثالث الذي يُفيد كفره. **وينفصل عنه الأشاعرة** بما حكاه الآمدي في (أبكار الأفكار،ت:د. أحمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية –القاهرة، ط٢ ١٤٢٤هـ (١/ ١٦٤) بأن هذا القول لا يقوله عامة الأشاعرة، بل هو من قول أبي هاشم المعتزلي، مع أن النقول الآتية تُؤكد نسبة القول بتكفير المُقلِّد إلىٰ بعض أعيان المذهب الأشعري.

فقد عزا التلمساني في شرحه لمعالم أصول الدين (٦٦٠)، القول بعدم صحة إيمان المُقلِّد للجمهور، والقاضي الباقلاني. وكذا ما حكاه السنوسي في عقيدته الوسطىٰ وشرحها، ت: السيد يوسف،دار الكتب العلمية – بيروت (٢٣)، والذي قال فيه عن التقليد:«المُختلف في إيمان صاحبه»، وكذا نقله الدرديري في (شرح الخريدة البهية في علم التوحيد، ت. عبد السلام شنّار، دار البيروتي،(٣٩)، فحكىٰ الأقوال، ومنها: قيل: لا يكفر، فالمُقلِّد كافر، وإن كان قد رجَّح أن إيمان المُقلِّد صحيح، ومثله البيجوري في حاشته علىٰ متن السنوسية في التوحيد، مكتبة جامعة الملك سعود، قسم المخطوطات، (٩)، **فالمقصود** هو بيان شيوع هذا القول في المذهب، وشيوع حكاية الخلاف يدل علىٰ أن له أصل في المذهب الأشعري.

أضف إلىٰ ذلك أن الدسوقي في حاشيته علىٰ أم البراهين، اعتنىٰ به: سالم شمس الدين، المكتبة العصرية – بيروت، ١٤٢٦هـ (٨٥)، ذكر وجود طريقة في المذهب تحكي الاتفاق علىٰ كفر المُقلِّد، فقال بعد رده علىٰ تأول السنوسي لكلام الجويني: «فلأهل هذا الفن طريقتان: طريقة تحكي الخلاف في إيمانه وكفره، وطريقة تحكي الاتفاق علىٰ كفره، كذا قرره شيخنا العلامة العدوي»، وجعلوا حكاية الإجماع علىٰ كفر المُقلِّد طريقة لإمام

=

=

الحرمين .

وممن صَرّح بكفر المُقلِّد إمام الحرمين الجويني في كتابه الشامل في أصول الدين، ت: علي النشار، مكتبة المعارف بالإسكندرية،١٩٦٩م، (١٢٢) فقال: «ولو انقضىٰ من أول حال التكليف زمن يسع النظر المؤدي إلىٰ المعارف، ولم ينظر مع ارتفاع الموانع، واخترم بعد زمان الإمكان، فهو مُلحق بالكفرة». وقد تتابع بعض علماء الأشعرية علىٰ إيراد كلام الجويني في مصنفاتهم، باعتباره قولًا في كفر المُقلِّد.

وقد تعقَّب إمام الحرمين في كلامه السابق السنوسي في أم البراهين (١٥) بقوله: «ولعل هذا التقسيم إنما هو فيمن لا جزم عنده بعقائد الإيمان أصلًا ولو بالتقليد»، ورد عليه الدسوقي في حاشيته تأوله لكلام الجويني فقال (٨٥): «وهذا الجواب الذي ذكره الشارح بعيد، فالأحسن أن يُحمل كلام إمام الحرمين علىٰ المُقلِّد الجازم، ويكون ما ذكره إمام الحرمين من عدم الخلاف في كفر المُقلِّد طريقة، والذي قبله من جريان الخلاف فيه طريقة أخرىٰ».

وكذلك نص الإمام ابن العربي المالكي علىٰ تكفير المقلد في كتابه المتوسط في الاعتقاد، ونقله السنوسي مُطولًا في أم البراهين، وقال مُعلقًا عليه (١٧): «هذا كلام ابن العربي، وهو حسن». وقد ذكر الدسوقي في حاشيته أن هذا تكفير من ابن العربي للمُقلِّد، فقال (٩٣): «والحاصل أن من اخترمته المنية قبل أن ينظر، أو عجز عن النظر لبلادة فهو مؤمن، وإن تمكن من النظر بأن وسع الزمن النظر ولم ينظر ولم يخترم، فهو مؤمن عاصٍ عند الأستاذ، وكافر عند ابن العربي». وقال أيضًا بعد النقل عن ابن العربي (٩٩): «وقد استفيد منه عدم صحة إيمان المُقلِّد، وارتضاه الشارح حيث قال: وهو إي كلام ابن العربي حسن». وقال في حواشيه أيضًا في ثنايا نقل كلام ابن العربي (٩٢): «فلا بد عندنا أن يعلم كل مسألة من مسائل الاعتقاد بدليل واحد، ولا ينفعه اعتقاده، إلا أن يصدر عن دليلِ عِلْمِه بذلك» قال

=

=

الدسوقي مُعقبًا: «إي: وحينئذ فالمُقلِّد كافر عند ابن العربي». وقال البيجوري في تحقيق المقام في كفاية العوام، ت: أحمد المزيدي،دار الكتب العلمية - بيروت، ط١ ١٤٢٨هـ (٤٠):

«وأما ابن العربي فعبارته مصرحة بذلك» .

وقال السنوسي في أم البراهين (١٥): «والحق الذي يدل عليه الكتاب والسُنة، وجوب النظر الصحيح، مع التردد في كونه شرطًا في صحة الإيمان أو لا ؟ والراجح أنه شرط في صحته». **وقد فهم بعض الشراح الأشاعرة** كلام السنوسي هنا وفي شرح الكبرى، أنه يُكفر المُقلِّد؛ كالدسوقي في حاشيته (٨٦)، والبيجوري في تحقيق المقام في كفاية العوام (٤١)، والشرقاوي في حاشيته على شرح الهدهدي على أم البراهين، مطبعة مصطفى البابي وأولاده بمصر، ١٣٣٨هـ (٤٤). وكذا فهمه بعض الأشاعرة المعاصرين، يقول صاحب كتاب منهج الأشاعرة في العقيدة بين الحقيقة والأوهام، محمد الغرسي، دار القادري، :«... ولم يُريدوا أن المُقلِّد في معرفة الله تعالى كافر غير مسلم، فإن هذا لم يفعله أحد منهم، إلا أبو هاشم من المعتزلة، والسنوسي من الأشاعرة» (٣٢٧)، ونقل بعضهم أنه رجع عن ذلك، وقال بكفاية التقليد.(تحقيق المقام في كفاية العوام (٤٣).

والأشاعرة ينفصلون عن الإلزام الذي يُلزَمون به، وهو تكفير العوام، بأن النظر قسمان: نظر جُملي، ونظر تفصيلي، والعامة لا تُطالب إلا بالنظر الجُملي وهو كافٍ، وهو ما عليه العامة، وعليه: فالقول بالدليل الجملي لا يلزم منه تكفير العوام، بل نصَّ بعضهم على أن الدليل التفصيلي لا يتوقف عليه الإيمان عند من قال بوجوبه على الأعيان، وإن كانوا هم في الواقع متنازعون فيما يجعلونه فرضًا على الأعيان: هل يصح الإيمان بدونه وتاركه آثم، أم

=

=

لا يصح، علىٰ قولين، كما ذكره شيخ الإسلام عنهم في الدرء (٧/ ٤٠٨). **وعلماء الأشاعرة** يُصرحون بأن الدليل التفصيلي ليس واجبًا علىٰ الأعيان، وليس شرطًا للنجاة من النار أو العصيان.

وقد حُكي عن الإمام أبي الحسن الأشعري أنه يقول بعدم صحة إيمان المُقلِّد، حكاه عنه الكرامية، كما ذكر ذلك القشيري، وحكاه أيضًا الماتريدية كما جاء عن بعضهم. وشُنِّع عليه هذا القول بأنه يلزمه تكفير العوام، ولكن رد هذه المقولة القشيري، وقال: هي مكذوبة عليه، وكذا نفاها عنه الشيخ أبو محمد الجويني، ونقل السفاريني عن المحلي قوله : «وقد اتفقت الطوائف الثلاثة: المُوجِبة للنظر، والمُجوِّزة، والمُحرِّمة، علىٰ صحة إيمان المُقلِّد» انظر: السفاريني: لوامع الأنوار البهية (١/ ٢٧٤)، إبراهيم اللقاني: هداية المريد لجوهرة التوحيد، ت: محمد الخطيب، دار الكتب العلمية – بيروت، ١٤٣٣هـ (٥٤).

وقد نقل شيخ الإسلام ابن تيمية عنهم القول بصحة إيمان العامة، فقال في الدرء (٧/ ٣٥٧): «وكذلك ذكر غير واحد من أئمة الكلام؛ من أصحاب الأشعري وغيرهم، ذكروا أن المعرفة بالله تعالىٰ قد تحصل ضرورةً، وأنهم مع قولهم بوجوب النظر فإنهم يقولون بإيمان العامة، إما لحصول المعرفة لهم ضرورة، وإما لكونهم حصَلَ لهم من النظر ما يقتضي المعرفة، وإما لصحة الإيمان بدون المعرفة، ونقلوا صحة إيمان العامة عن جميعهم».

وهنا يُشار إلىٰ أن الأشاعرة وإن لم يقولوا بتكفير العوام في هذا المقام، إلا أن بعضهم وقع منه كلام في ذمهم؛ لعدم اعتقادهم لبعض المسائل التي تُعد من خصائص المذهب، المخالفة لمذهب أهل السُنة والجماعة؛ كمسألة إثبات علو الله تعالىٰ، وإثبات الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالىٰ، وغيرهما من المسائل. (انظر: مقال بعنوان: مناقشات دفاعات الأشعرية المعاصرة في مسألة إيمان المقلد، لمحمد براء، مجلة البيان، عدد: ٣٦٣).

=

=

وليُعلم أنه في مقابل هذا القول الذي يُوجب النظر، هناك قول آخر يُحرم النظر، ويحكم بوجوب التقليد.

وأما المعتزلة فأوجبوا النظر وحرَّموا التقليد، وقالوا: بأن المُقلِّد إن لم يستطع إقامة الحجة، ورد الشبهة، والمجادلة، فهو مُرتكب لكبيرة من الكبائر، وحكم أبو هاشم بكفره.

وأما الماتريدية فقد حكموا بصحة إيمان المُقلِّد؛ بناء علىٰ أن المُقلِّد معه تصديق، والتصديق أصل الإيمان، يقول أبو منصور الماتريدي: «ليس الشرط أن يعرف كل المسائل بالدليل العقلي، ولكن إذا بنىٰ اعتقادًا علىٰ قول الرسول، بعد معرفته بدلالة المعجزة أنه صادق فهذا القدر كافٍ لصحة إيمانه». انظر: أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، للدكتور: علي عبد الفتاح المغربي، مكتبة وهبة – القاهرة، ط٢ ١٤٣٠هـ(٣٦٨)، وموقف المتكلمين من إيمان المقلد، د: أحمد البدوي سالم، مقال منشور في مجلة الدراية، عدد ١٥، ٢٠١٥م.

فالماتريدية ذهبوا إلىٰ القول بصحة إيمان المُقلِّد، وذلك لأن السواد الأعظم من الناس عوام مُقلِّدون، وقد انعقد الإجماع علىٰ صحة إيمانهم. ويقول شيخ زاده في نظم الفرائد وجمع الفوائد، المطبعة الأدبية بمصر، ط١ ١٣١٧هـ نقلًا عن أبي منصور الماتريدي (٤١): «أجمع أصحابنا علىٰ أن العوام مؤمنون عارفون بالله تعالىٰ، وأنهم حشو الجنة للأخبار والإجماع فيه، لكن منهم من قال لابد من نظر عقلي في العقائد، وقد حصل لهم من المعرفة القدر الكافي؛ فإن فِطرتهم جُبلت علىٰ توحيد الصانع وقِدَمه وحدوث الموجودات،وأنه تعالىٰ مُبدع للكائنات، وإن عجزوا عن التعبير عنه علىٰ اصطلاح المتكلمين، والعلم بالعبارة علم زائد لا يلزمهم» وانظر: إبراهيم اللقاني: هداية المريد

=

=

لجوهرة التوحيد: ٥٤.

وبهذا التقرير الذي قرره الماتريدية، ذهب بعض الأشاعرة إلىٰ أن الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية يُعد خلافًا لفظيًا، كما قرره السبكي في كتابه: السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور، ت: د. مصطفىٰ صائم، إسطنبول ٢٠٠٠، ط١ ١٤٢١هـ، (٤١). أ.هـ (د. مازن بن عيسىٰ).

وقد استمع الشيخ المبارك أحمد بن عبد اللطيف لما كُتب هنا، وقال مُعلِّقًا: «وهذا يُبيِّن اضطراب الأشاعرة بين المذهب ولازم المذهب، وذلك حين رأوا شناعة هذا القول، وأن لازم مذهبهم تكفير العامة، وقعوا في الاضطراب، ورجعوا إلىٰ ما هو مُتحقق، وهو إيمان العامة، وهو أن إيمانهم بالله تعالىٰ إيمان ضروري وأنه قائم علىٰ النظر والاستدلال. **وعليه:** فاعتبار إيمان العامة يُبطل مذهبهم في إيجاب النظر، فلا عبرة لإيجاب النظر مع قبولهم لإيمان العامة، باعتبار أن عندهم نوع من النظر مقبولًا، يُؤدي إلىٰ النجاة، وبذلك يكونوا قد رجعوا إلىٰ الكلام الحق.

إذن: هذا يُبيّن اضطرابهم؛ لأن لازم مذهبهم تكفير العامة؛ لأنهم قلَّدوا فلم ينظروا، وإيمان المُقلِّد عندهم غير مقبول، فهذا ما قرَّروه، ولكن تجدهم يتراجعون حين يتنبهون إلىٰ لوازم أقوالهم».

ويقول فضيلة الشيخ – وفقه الله ورعاه – مُعلِّقًا: «قبل أن أذكر حكم إيمان المُقلِّد، يحسن ذكر بعض العقائد التي يتوهم بعض الناس أنها من التقليد، وهي في الواقع من مُقتضىٰ العقل والفطرة؛ كالإيمان بوجود إله مُدبر خالق مُبدع لهذا الكون، فهذا وإن قال به الناس، فليس فيه تقليد، وإن ظنَّ بعضهم أنه تقليدٌ لابُدَّ من البرهنة عليه. وإلا فيتم الاستدلال علىٰ وجود الإله المُدبر العظيم بأدنىٰ نظر في هذا الكون الهائل؛ بالنظر في السموات والأرض، والنجوم والأفلاك والإنسان.

=

وكذلك في باب الإيمان بالرسل لا يُوجد تقليد، فعندما ينظر الإنسان إلىٰ سيرة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ويرىٰ معجزاتهم، يقوم في نفسه أن هذا مُرسَل من عند الله تعالىٰ، وهذا المعنىٰ ليس تقليدًا.

لكن هناك جملة من العقائد التي لا تقوم علىٰ عقل ولا علىٰ سمع، ويعترف أصحابها أنهم مقلدون للآباء والأجداد، فهذا هو موقع الذم؛ مثلما كان عليه المشركون من عبادة الأصنام، فحين يُسألون: علىٰ أي أساس عبدتم الأصنام، هل هو أساس عقلي أم شرعي ؟ فالجواب: لا هذا ولا ذاك، بل هو محض التقليد للآباء والأجداد، وهذا هو التقليد المذموم الذي لا يقوم علىٰ عقل ولا برهان.

بقي أن من قامت الدلائل علىٰ ثبوته كالنبي، ومن عُرف من أهل العلم، بصدقهم وأمانتهم، ووفور علمهم، وثقة الناس بهم وبما يقولون من عقائد تتعلق بالأخبار عن اليوم الآخر، فمتابعتهم علىٰ أقوالهم، مع ظننا أنهم لا يقولون إلا ما هو مُستمد من نصوص الوحيين، فهذا لا بأس به، ولا يُسمىٰ تقليدًا. فنحن إنما نتبع الرسول؛ لأنه قد قامت الدلائل علىٰ أنه رسول، فما يقوله نُؤمن به ونُصدقه، وإن سمَّوه تقليدًا، فهو تقليد ليس مذمومًا إن صح تسميته تقليدًا. وكذا الشخص الذي لا معرفة له بالأحاديث صحة وضعفًا وفقهًا، فأخذه مباشرة عن العلماء الموثوقين، مقبول في الجملة.

إذن: الذي يكون هو موضع الذم ولا يقبل، التقليد للآباء والأجداد في أشياء ليس عليها برهان ولا دليل، ولا هي من وحي السماء، ثم تُقام عليها العقائد الفاسدة. فهذا الذي ينبغي للإنسان أن يتحرر عنه، وأن ينفض عنه غبار التقليد والتعصب؛ لأن هذه آفة من الآفات التي ذكرها القرآن، وهي أن أكثر الناس يُقيمون علىٰ ضلالهم وأخطائهم؛ متابعة للآباء

=

وفي الحقيقةِ، فإن هذا المبحث ينتابه أمران:

١- أنه لا طائلَ من ورائهِ، ولذا اصطدمَ أصحابه بالواقعِ؛ وهو أن واقعَ المسلمين مُخالفٌ لما يُقرِّرونه؛ فلم يُوجد أحدٌ من المسلمين البتة، قال لأحدِ أبنائه إذا بلغ: اذهب يا بني وانظر دليلًا علىٰ إثباتِ وجودِ الله تعالىٰ ومعرفتهِ!

٢- ما ترتبَ علىٰ هذه المسألةِ من الاضطرابِ في بيانِ حكمِ من لم ينظر، فمنهم من يقولُ: هو عاصٍ، ومنهم من يقولُ: إيمانه غير مقبول؛ لأنهم يرونَ أن إيمانَ المُقلِّدِ غير مقبول، فلا بُدَّ من النظرِ؛ فإن الإيمانَ التقليدي لا يُقبل؛ لأنه

=

والأجداد، وليس لديهم برهان عقلي ولا نقلي.

والمقصود: أن الإنسان في العقائد الكبرىٰ؛ كالإيمان بالله تعالىٰ، والإيمان بالرسل عليهم الصلاة والسلام، لا يُقال عنه: إنه ناشئ عن تقليد، وإن كان هذا هو ظن المتكلمين، لكنه ظن خاطئ.

أما بعض عقائد النصارىٰ، فهي مما لا تقبله العقول ولا تُؤمن به؛ لأن العقل لا يقبل القول بأن الله ثالث ثلاثة، أو أن عيسىٰ ابن الله، بل العقل يرفض ذلك ويُثبت بشريته. فإقامتهم علىٰ هذه العقائد هو من التقليد المذموم للآباء والأجداد، ومنافٍ للعقل وإن زعموا أن عندهم شيئ من النصوص تُؤيدهم، لكن هذه النصوص لا يُمكن أن تُخالف العقول الصحيحة الصريحة. فبعض عقائد اليهود والنصارىٰ مشوبة بالتقليد، وإن كان إيمانهم بوجود إله شيء صحيح، لكن تصورهم للإله بأنه ثلاثة أقانيم، أو نحو ذلك من عقائد اليهود في الإله، غير صحيح، وهو من قبيل التقليد المذموم الباطل».

إيمان مُتزعزع كما يزعمون، ورتبوا عليه اختلافات لا طائلَ من ورائها، لكن هذا يكشفُ مدىٰ الاضطرابِ الذي يعيشه المتكلمون، فهم ليسوا علىٰ مذهبٍ واحد، ولذلك فهم في النتيجةِ قبلوا بالدليلِ الجُمْلي.

والشاهدُ: أن هذا الخطأ، وقعَ نتيجةَ عدمِ التفريقِ بين الشيء التقليدي وغير التقليدي. والذي رأيناه وعلمناه أن الشريعةَ والأنبياءَ والرسلَ يقبلونَ من الناسِ معرفتهم السابقة بالله عز وجلَّ، كما قالَ تعالىٰ عن المشركين: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾ [الزمر:٣٨]، فلم يُقَلْ لهم: لابُدَّ أن يكونَ إيمانكم بالله تعالىٰ ناشئًا عن دليلٍ وبرهان، بل قُبِل منهم اعترافُهم بالله تعالىٰ، وتجدهم يستدلون بهذه الآياتِ والمظاهرِ الكونيةِ علىٰ ربوبيةِ الله تعالىٰ، كما قالَ تعالىٰ: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِ ٱلَّيْلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ ﴾ [فصلت:٣٧]، ثم يُنبههم بقوله: ﴿ لَا تَسْجُدُوا۟ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾ [فصلت:٣٧]،وكقولهِ تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة:٢١]، ثم ذكرَ مظاهرَ ربوبيتهِ فقالَ: ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً ... ﴾ [البقرة:٢٢].

إذن: فالأنبياءَ والمرسلون الذين جاءوا بالإسلامِ من عند الله تعالىٰ، كانوا يقبلونَ من الناسِ معرفتَهم السابقة لوجودِ الله تعالىٰ، ولم يُنكروا

هـذه المعرفـة، ولـم يصـدر عـنهم أبـدًا أنهـم قـالوا لأقـوامهم: هـذا تقليـد، قلدتم فيه آباءكم.

لكـنَّ الجانـبَ المـذموم مـن التقليـدِ، هـو تخصيصُـهم معبـودًا مـن المعبوداتِ؛ كـود وسـواع ويغـوث ونسـر، وهبـل والـلات وعـزىٰ ومنـاة، وغيرها. فإذا قِيلَ لهم: لِمَ فعلتم ذلك ؟ قالوا كما حكىٰ القرآنُ الكريم عـنهم: ﴿ وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴾ [الزخرف:٢٣]، فلـيس لـديهم دليـل علـىٰ عبادةِ غير الله تعالىٰ، ولـذا فـالتخلصُ مـن هـذه العـادة يُعدُّ صعبًا وثقيلًا عليهم. فهذا جانبٌ تقليدي مذموم، ذمَّهم القرآن وعابه عليهم.

فإن قِيلَ: هل الإقـرارُ بالصـانعِ قـائم دون دليـلٍ ولا برهـانٍ ولا نظر ؟ قِيلَ: لا، فالنـاسُ كُلّهـم، صـغيرهم وكبيـرهم، ذكـرهم وأنثـاهم، مُقـرِّون بالصانعِ؛ فإن الله تعالىٰ غرسَ في نفوسهم الفِطرةَ والسببيةَ، فلو ضَرَبْت طفلًا صغيرًا من خلفه سيلتفت، فمن علَّمه ذلـك ؟ هـل علَّمـه والـده، أنـه إذا ضربه أحد أن يلتفت ؟ لا، وإذا طُرِقَ البابُ سيُسارع بفتحه، فهذا واقعٌ منه دون تعليم؛ لأن العقلَ يقول: إذا كان هناك طَرْقٌ فثَمَّ طارق، وإذا كـان هناك بناء فثَمَّ بانٍ، فهذا الأمرُ ضروري عقلي، فالإنسانُ حين يُولد ويـرىٰ هذا الكون بهذه الضخامةِ الهائلةِ، وهذه الدقة المُعجزة، لا يقبلُ عقله ولا قلبه أن يكون وجودَ هذا دون مُدبِّرٍ دبَّره، ولا صانعٍ صنعه، فهذا الجانـبُ مـن الإيمانِ مغروسٌ في النفوسِ.

أمـا الموروثـاتُ الخاطئـةُ عـن الله تعـالىٰ، فهـذه التـي تحتـاجُ إلـىٰ تصحيح، ولا تُصحَّح عن طريقِ نظرِ المتكلمين، بل عن طريقِ الأنبياءِ والمرسلين وما جاءوا به من الوحي؛ فالقرآنُ صحَّح معتقدات النصارىٰ حين قالوا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المائدة:٧٣]، وأن الإلهَ مُكوّن من ثلاثةِ أقانيم، فهذا مما ردَّه القرآنُ وأبطله، وهو نوعٌ من التقليدِ المذمومِ؛ لأن توصيفَ الإله بأوصافٍ ما أنزلَ الله بها من سُلطان، يُعدُّ تقليدًا وضلالًا.

أما الإقرارُ بأن هناك إلهًا مُدبرًا لهذا الكون، فهذا مما تقتضيه الضرورة العقلية، ولا يستطيعُ العقلُ الانفكاكَ عنها، ولذا قال تعالىٰ عن فرعونَ وقومهِ: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل:١٤].

فالمتكلمونَ بنوا إيجابَ النظرِ علىٰ قضيةٍ خاطئةٍ، ظنًا منهم أن ما عليه عامة الناسِ من الإيمانِ منشؤه التقليد، وهذا خطأ وفهمٌ مغلوط، بل هي براهين ناصعة علىٰ وجودِ الله تعالىٰ؛ فإن كُل ما تُشاهده من الآياتِ في هذا الكونِ، تَدُلّ علىٰ أن هناك إلهًا مُدبِّرًا له، بل تَدُلّ كذلك علىٰ بعضِ صفاتهِ تعالىٰ؛ كالعلمِ والعظمةِ والقدرةِ، أما بعضُ الصفاتِ الخبريةِ التي لو لم يأت بها الوحي لم نعرفها، فواجبنا تجاهها القبول دونَ ترددٍ؛ لأنها جاءت من العليمِ الحكيمِ.

وفي كلامِ المُصنفِ جملة من المسائلِ:

١- في قوله: (**يعني: أنه يجب شرعًا على كل مُكلَّف، وهو البالغ العاقل، أن يعرف ما ذكر؛ لأنه بمعرفة ذلك يكون مؤمنًا مُحققًا لإيمانه على بصيرة في دينه**) دَوْرٌ، ووجهُ الدَوْرِ: أنه حين قال: يجبُ شرعًا، فقد جعلَ الإيجابَ شرعيًا في معرفةِ الله تعالىٰ، فكيف يكونُ الإيجابُ شرعيًا، وهو بعدُ لم يُثبِت المُرسِل، ولم تثبت لديه الرسالة والنبوة ؟ وهذا هروبٌ منه، من أن يقول: يجبُ عقلًا، وهو ردةُ فعلٍ علىٰ قولِ المعتزلةِ في هذا البابِ. مع أن العقلَ يقتضي سماعَ قولَ النبي حين يأتي بالشرعِ، ويقول: أنا نبي، وهناك جنة ونار، وهذا يُسمَّونه دليلَ الاحتياطِ، وقد أشارَ إليه القرآن، كما في قصةِ مُؤمنِ آلِ فرعونَ، حين قال لفرعونَ ومن معه: ﴿وَإِن يَكُ كَـٰذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُۥ ۖ وَإِن يَكُ صَـٰدِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِى يَعِدُكُمْ﴾ [غافر:٢٨]، فالعقلُ يدعو لسماعِهِ لا لقتلِهِ، ويدعو للتفاعلِ معه والاستجابةِ والاتباعِ، فحين يأتي شخصٌ ويخوفك بأن هناك جنة ونارًا، فعقلك يدلّكَ ويحضُّكَ علىٰ سماعِهِ ومعرفةِ ما عنده، والوقوفِ علىٰ ما لديه. ولكن يبدو أن المتكلمين في مُشكلةٍ مع العقلِ وفي حالةِ احترابٍ معه؛ وذلك حين تراهم يُغرِقُون في إعمالِ العقلِ في جوانب، ويُجانبونه في جوانب أُخرىٰ.

فالإشكالُ في كلامِ المُصنفِ: أنه يقولُ يجبُ شرعًا، والذي قال بالشرعِ وهو الرسولُ، لم يثبت عنده بعدُ، حسبَ منهجِهِ ونظامِهِ الكلامي في إثباتِ وجودِ الله تعالىٰ.

٢- وقوله: (**وإنما قال يعرف، ولم يقل يجزم؛ إشارة إلى أن المطلوب في عقائد الإيمان المعرفة، وهي الجزم المطابق عن دليل، ولا يكفي فيها**

التقليد، وهو الجزم المطابق في عقائد الإيمان بلا دليل):

وهنا خللٌ في مفهومِ التقليدِ، وخللٌ في مفهومِ الاستدلالِ، وهذا الخللُ أوجدَ عندهم اضطرابًا؛ لأن قوله: إن المعرفةَ لابُدَّ أن تكونَ بدليل، ولا يكفي فيها التقليد، يعني: أن يُقيمَ المُكلَّفُ الدليلَ علىٰ وجودِ الله تعالىٰ، فلو جزمَ بوجودهِ تقليدًا فهذا غير مقبول، ثم اختلفوا في مصيرهِ. فهم يَفرِضونَ علىٰ المُكلَّفِ أن يصلَ إلىٰ المعرفةِ بالدليلِ، وهذا يعني: أن الاعتقادات السابقة هي تقليدٌ غير مقبول.

٣- وقوله: (**وإلى وجوب المعرفة وعدم الاكتفاء بالتقليد ذهب جمهور أهل العلم؛ كالشيخ أبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر الباقلاني، وإمام الحرمين، وحكاه ابن القصار عن مالك أيضًا. ثم اختلف الجمهور القائلون بوجوب المعرفة، فقال بعضهم: المقلد مُؤمن إلا أنه عاص بترك المعرفة التي ينتجها النظر الصحيح، وقال بعضهم: إنه مُؤمن ولا يعصي إلا إذا كان فيه أهلية لفهم النظر الصحيح، وقال بعضهم: المقلد ليس بمُؤمن أصلًا، وأنكره بعضهم**):

بيّنَ المُصنفُ هنا حكمَ المعرفةِ، وخلافهم في الشخصِ المُقلِّدِ الذي لم ينظر، فمنهم من حكمَ بعصيانهِ، ومنهم من لم يحكم بإيمانهِ. ولكن هذا كلامٌ تنظيري، لا أثرَ له عند التطبيق، وهذا يُعدُ خللًا منهجيًا، نشأ من مفهومهم لمعنىٰ التقليد.

٤- وقوله: (**ولإمام الحرمين في الشامل تقسيم المكلفين إلى أربعة أقسام: فمن عاش بعد البلوغ زمنًا يسعه للنظر فيه ونظر، يختلف في صحة**

إيمانه، وإن لم ينظر لم يختلف في عدم صحة إيمانه. ومن عاش بعده زمنًا لا يسعه النظر، وشغل ذلك الزمان اليسير بما يقدر عليه فيه من بعض النظر، لم يختلف في صحة إيمانه، وإن أعرض عن استعمال فكره فيما يسعه ذلك الزمان اليسير بما يقدر عليه فيه من النظر، ففي صحة إيمانه قولان: والأصح عدم الصحة. قلت: ولعل هذا التقسيم إنما هو فيمن لا جزم عنده بعقائد الإيمان أصلًا ولو بالتقليد):

وهذا الكلامُ تحته عدة أمور:

أولًا: هذا الكلامُ ليس صحيحًا ولا دليلَ عليه؛ فإن النبيَ ﷺ كان يأتيه الأعرابي فيعلمه، ثم ينطلق إلىٰ قومه داعيًا، ولم يأمرهم بالنظرِ لصحةِ إيمانهم، وكذا أبناء المسلمين نشأوا علىٰ الطاعةِ، علىٰ وفقِ قوله عليه الصلاة والسلام: « مُروا أولادَكم بالصلاةِ وهم أبناءُ سبعِ سنينَ »[1] من بابِ التعويدِ، حتىٰ إذا بلغَ الحلمَ، وجبت عليه دونَ نظر، فنشأوا علىٰ قبولِ ما نشأوا عليه.

ثانيًا: أنه بنىٰ كلامه علىٰ مُقدِّمةٍ خاطئةٍ، وهي مفهومه الخاطئ للتقليدِ؛ وهو أن الناسَ تلَّقوا إيمانهم بالله تعالىٰ عن طريقِ التقليدِ دونَ نظرٍ، وهي مُقدِّمةٌ خاطئةٌ بُنيت علىٰ مُقدِّمةٍ أخرىٰ خاطئة، وهي إيجابهم النظر وترتيب المسؤولية علىٰ من لم ينظر؛ فترتبَ علىٰ هذا التنظيرِ الخاطئ، الخلاف في حكمِ من نظرَ، ثم ماتَ واخترمته المنية قبل أن يتمَّ نظره ؟ فاختلفوا في حُكمِه من جهةِ قبولِ إيمانِه من عدمِه.

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب متىٰ يُؤمر الغلام بالصلاة، ح(٤٩١).

إذن: فهم فرَّعوا هذا الكلامَ ورتبوه علىٰ مُقدِّمةٍ خاطئة، وهو كلامٌ لا طائلَ من ورائه.

ثالثًا: أن هذه القضايا لم ترد في الشرعِ، ولم يأت بها النبي ﷺ، وعامّةُ الناسِ علىٰ خلافِ ما ذهبَ إليه، والمُصنفُ سيصطدمُ بواقعِ العامّةِ، وسيتراجع عمَّا قرره الآن. فهو واقعٌ في مُشكلةٍ تنظيريةٍ فيما ذهبَ إليه؛ لأن عامّةَ المُسلمين علىٰ غيرِ هذا المنهج، فعندهم: «مُروا أولادَكم بالصلاةِ وهم أبناءُ سبعِ سنينَ»، فيقبلونَ من الشخصِ مُقتضىٰ إيمانه وما نشأ عليه.

رابعًا: أن الإشكالَ عنده في مفهومِ التقليدِ، هو الذي أورده هذه الموارد؛ فعامّةُ الناسِ كما ذكرنا لا يُؤمنونَ بالله تعالىٰ تقليدًا كما يُشيعه المتكلمون؛ لأنهم يرون من آياتِ الله تعالىٰ الباهرة، في السمواتِ والأرضِ، والشمسِ والقمرِ، والليلِ والنهارِ، ما يدلهم علىٰ وجودِ الله تعالىٰ، ويقرؤونِ القرآنَ الذي مُلئ بالدلائلِ علىٰ ربوبيةِ الله تعالىٰ وعلىٰ النبوة والمعادِ.

لكنَّ المتكلمين نظروا إلىٰ القرآنِ والشرعِ نظرةً قاصرةً؛ فظنوا أنهما خاليان عن البراهينِ والدلائلِ، وهذا من الخطأ الذي وقعوا فيه.

والمتكلمون إنما أوجبوا النظرَ علىٰ المُكلَّفِ، بناء علىٰ أن معرفةَ الناسِ بالله تعالىٰ مبنية علىٰ التقليدِ، لا علىٰ النظرِ والاستدلالِ، وأن الرسالةَ لا

تثبت إلا بعدَ إثباتِ النبوةِ، وإثباتُ النبوةِ تبعٌ لإثباتِ وجودِ الله تعالىٰ.

خامسًا: وأمَّا القولُ بأن عامّةَ الناسِ مُقلِّدون في الإيمانِ بالله تعالىٰ، فهو قولٌ فاسد؛ لأن معرفةَ الله تعالىٰ القائمة علىٰ أن لهذا الكونِ خالقًا مُبدعًا، لا تقليدَ فيه، فكما أن الناسَ لا يُقلِّدون في أن للبناءِ بانٍ، وأن للكتابةِ كاتب؛ لأنها ضرورة فِطرية، فكذلك في معرفةِ الله تعالىٰ، فهي معرفةٌ ضروريةٌ فِطرية، فيُعرف الباري جلَّ وعلا، بمجردِ النظرِ في آياتهِ ومخلوقاتهِ.

إذن: فمعرفةُ أن لهذا الكون خالقًا، أمرٌ فِطري ضروري، جاءت الأنبياءُ بتأكيدهِ وبيانهِ، لكن ليس هو التوحيدُ الذي جاءت لأجله.

والنتيجةُ: أن العامّةَ أخذوا هذه المعارفَ الإلهية، عن دليلٍ لا عن تقليدٍ كما يقوله المتكلمون.

فإن قِيلَ: فأين الخلل ؟ **قِيلَ**: الخللُ عند النصارىٰ القائلين بالتثليثِ، أو المشركين الذين يعبدونَ الأصنامَ، حين وقعوا في التقليدِ المُخالفِ للعقولِ والفِطَر؛ فالنصارىٰ قالوا قولًا لا يقبله العقل، ولا تُسلِّم به الفِطَر، والمُشركون قالوا: ﴿ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴾ [الزخرف:٢٣] فصاروا مُقلِّدين؛ وإنما يأتي التقليدُ حين يتوارثُ هؤلاء هذه المُعتقدات من الآباءِ والأجدادِ، ويُقلِّدونهم فيها دونَ بصيرة، ولو كان العقلُ يُخالفُ ما كانوا عليه، فإن القرآنَ قد ذمَّ الأصنامَ بأنها لا تسمعُ ولا تبصر، فقال تعالىٰ: ﴿ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا ﴾ [إبراهيم:٤٢]، وحتىٰ العقلُ يُدرك هذا، فصارَ السير علىٰ ما توارثوه من

الآباءِ والأجدادِ تقليدًا محضًا، نهت عنه الشريعة.

أما المُؤمنون، فإيمانهم بأن هناك إلهًا عظيمًا مُبدعًا، لا يُعدُّ تقليدًا؛ لأن العقلَ، والفِطرةَ، والبراهينَ،والدلائلَ،والآيات، كُلّها تدلُّ علىٰ الله تعالىٰ، يقول جلَّ وعز: ﴿ أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴾ [الواقعة:٥٨-٥٩]، فهذا من أعظمِ الدلائلِ علىٰ وجودهِ تعالىٰ، حتىٰ قال جُبير ابن مُطعم بن عدي حين سَمِعَ هذه الآية: ﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴾ [الطور:٣٥]: كاد قلبي أن يطير[١]، يعني: من دلائلِ ربوبيةِ الله تعالىٰ التي اشتملت عليها هذه الآية.

إذن: فالقرآنُ مليء بدلائلِ الربوبيةِ، فلا يصحُ ما يقوله المتكلمون، من أن معرفةَ الناسِ بالله تعالىٰ مبنيةٌ علىٰ التقليدِ، بل التقليدُ عند المشركين وأمثالهم ونظرائهم، ممّن يعبدُ هبل أو اللات، أو يقول: عزيرٌ ابن الله، أو يقول: المسيحُ ابن الله، فهذا هو محضُ التقليدِ، وهو عينُ التقليدِ المذمومِ، وأما ما عليه عامّةُ الناسِ فهو إقرارهم بالصانعِ، الذي يُعدُّ أمرًا فِطريًا ضروريًا، وربما يتخللُ هذا الإيمان بعض الأخطاء؛ كمن يعبدُ الأولياء أو يُقدِّسُ أصحابَ الأضرحةِ وينذر لهم النذور، ونحو

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، ١- باب، ح(٤٨٥٤).

ذلك، لكن أصلَ إيمانهم واقعٌ بالدليلِ لا بالتقليدِ.

وعليه: فما يجهد المتكلمونَ فيه أنفسَهم في بابِ معرفةِ الله تعالىٰ بالبيانِ والإيضاحِ، نقول: هو بابٌ لا تقليدَ فيه.

سادسًا: أن المُصنفَ أغفلَ المسألةَ المهمةَ التي جاء بها الأنبياء والرسل عليهم السلام، وهو توحيدُ العبادةِ، مع أن هذا النوع من التوحيدِ هو الأساسُ الذي يُبنىٰ عليه ما بعده. والأنبياءُ والرسلُ لم يقولوا للناسِ: تعالوا لنبرهنَ لكم عن وجودِ الله تعالىٰ أو نُعرِفكم به، بل كانوا يجتهدون في دعوةِ الناسِ إلىٰ عبادةِ الله وحده لا شريكَ له، أما المعرفةُ فكان المشركون يعرفونَ الله تعالىٰ ويعبدونه، ولكن يُشركون معه غيره، حتىٰ قالوا: ﴿ قَالُوٓاْ أَجِئۡتَنَا لِنَعۡبُدَ ٱللَّهَ وَحۡدَهُۥ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعۡبُدُ ءَابَآؤُنَا ﴾ [الأعراف:٧٠]، فكانت هذه حجةُ المشركين.

فعلماءُ الكلامِ حين نسوا هذه الدعوةَ التي جاء بها الأنبياء عليهم السلام وأغفلوها في مُصنفاتهم، كانت سببًا من أسبابِ انتشارِ الشركِ.

ولذا فإنَّ من أسبابِ انتشارِ الشركِ في الأمةِ طائفتان: علماءُ الكلامِ والصوفية؛ لأن مفهومَ التوحيدِ عندهم هو معرفة الله تعالىٰ، فإذا عرفَ المرءُ ربه فهو مُوحد. وهذا خطأ؛ فليس هذا النوع من التوحيدِ هو الذي جاءت به الرسل، وليس هو التوحيد الكافي للنجاةِ من النارِ. لكن تجد في فحوىٰ كلامهم وحديثهم، أن هذا النوعَ من التوحيدِ يُعدُ قمةَ المعرفةِ. وهذا لا يعني التقليل من توحيدِ الربوبيةِ، فمعرفةُ الله تعالىٰ، وتوحيده في

ربوبيتِهِ من أهمِ المهمّات؛ فالقرآنُ كُله مُوجَّه إلىٰ الحديثِ عن ربوبيةِ الله تعالىٰ، وعظمتِهِ، وأسمائِهِ وصفاتِهِ؛ ليرتبطَ القلبُ بالله تعالىٰ، ولا يرتبط بالأشخاصِ، لكن هذه المعرفة لا تكفي ما لم يُوحِّد المرءُ ربَه في العبادةِ.

٥- وقوله: (**والحق الذي يدل عليه الكتاب والسنة، وجوب النظر الصحيح، مع التردد في كونه شرطًا في صحة الإيمان أو لا؟ والراجح أنه شرط في صحته**):

وهذه دعوىٰ لا تصح؛ بل الكتابُ والسُنةُ يدعوان للأخذِ من الوحي مُباشرة، بخلافِ تقريراتِ المتكلمين.

ودعوىٰ أن الشخص إذا لم ينظر، ولم يُقِم الدليلَ علىٰ وجودِ الله تعالىٰ، فإن إيمانه مشكوكٌ فيه، قولٌ لا يصح ولا دليلَ عليه؛ فإن النبيَ ﷺ قَبِلَ من المشركين حقيقة اعترافهم بالربوبيةِ، كما قال تعالىٰ: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾ [الزخرف:٨٧]، وإنما كانوا يُعبِّدون الناسَ لله تعالىٰ، وأما المعرفةُ بالله تعالىٰ فهي مقبولةٌ عندهم، لا تحتاجُ إلىٰ إعادةِ نظر.

٦- وقوله: (**وقد عزا ابن العربي القول بأنه تعالى يُعلَم بالتقليد إلى المبتدعة، ونصه في كتابه المتوسط في الاعتقاد: «اعلموا علمكم الله تعالى، أن هذا العلم المكلف به، لا يحصل ضرورة ولا إلهامًا، ولا يصح التقليد فيه، ولا يجوز أن يكون الخبر طريقًا إليه، وإنما الطريق إليه النظر، ورسمه: أنه الفكر المرتب في النفس على طريق يُفضي إلى العلم أو الظن، يطلب به من قام به علمًا في العمليات أو غلبة ظن في المظنونات، ولو كان هذا العلم يحصل ضرورة، لأدرك ذلك جميع العقلاء، أو إلهامًا لوضع الله تعالى ذلك**

في قلب كل حي؛ ليتحقق به التكليف، وأيضا فإن الإلهام نوع ضرورة وقد أبطلنا الضرورة، ولا يصح أن يقال: إنه تعالى يُعلم بالتقليد كما قال جماعة من المبتدعة؛ لأنه لو عُرف بالتقليد لما كان قول واحد من المقلدين أولى بالاتباع والانقياد إليه من الآخر، كيف وأقوالهم متضادة مختلفة؟ ولا يجوز أيضًا أن يُقال: إنه يُعلم بالخبر؛ لأن من لم يعلم الله تعالى، كيف يعلم أن الخبر خبره؟ فثبت أن طريقه النظر، وهو أول واجب على المكلف؛ إذ المعرفة أول الواجبات، ولا تحصل إلا به، فبضرورة تقديمه عليها، تثبت له صفة الوجوب قبلها، وإيجاب المعرفة بالله تعالى معلوم من دين الأمة ضرورة):

أطالَ المُصنفُ النقلَ عن الإمامِ ابن العربي المالكي في بيانِ هذه المسألة، وفي كلامهِ عدة ملحوظات:

أولًا: أنه ذكرَ أن هذا العلمَ المعرفي بالله تعالىٰ، لا يُقبلُ فيه الخبر، وهذا قصورٌ من عمومِ المتكلمين؛ فإن القرآنَ وإن كان خبرًا، لكنه مُتضمن للدلائلِ والبراهينِ الدالةِ علىٰ صفاتِ الله تعالىٰ، فهو ليس خبرًا محضًا.

ثانيًا: تقريره بأنه لا يصحُ في هذا الباب التقليد، يُقالُ: أين التقليد؟ فإن الناسَ كُلهم مُجمعون علىٰ اختلافِ مذاهبهم، علىٰ أن هناك إلهًا مُدبِّرًا لهذا الكون، وهذا مما لا اختلافَ فيه، لكن بعض المُقلِّدين يقعُ في الغلطِ حين يقوم بتوصيفِ هذا الإله؛ كما يفعلُ البراهمةُ مثلًا، فيصفونه بأن له عشرون رأسًا، وأربعون يدًا، ونحو ذلك، فهذا هو التقليدُ المذموم. أما أن هناك إلهًا مُدبِّرًا لهذا الكون، وأنه سميعٌ بصيرٌ، فهذا لا تقليدَ فيه، بل هذا يقعُ ضرورةً واستدلالًا.

ثالثًا: وحين ألغىٰ الإلهامَ كما ذكر - وهو نوعُ ضرورةٍ - كان أقربَ

إلىٰ إلغاءِ الفِطرةِ. والمتكلمون لا يُقرِّون بالفِطرةِ، ولا يقولون بالضرورةِ؛ لأنهم يُوجبون النظرَ، ولذا تراهم يضطربون؛ ففي مرةٍ تراهم يتحدثون وكأنهم سلفيون، وفي مقامٍ آخر ينقضون أقوالهم من حيث لا يشعرون، فترىٰ أحدهم يذهل عن كلامهِ السابقِ. فتجدُ لبعضهم كلامًا عجيبًا في تفسيرِ الفِطرةِ، لكن إذا نظرت لأقوالهم الكلاميةِ، تجدها مُخالفةً تمامًا لأقوالهم في التفسيرِ.

رابعًا: من عجيبِ قوله: (**ولا يجوز أيضًا أن يُقال: إنه يُعلم بالخبر؛ لأن من لم يعلم الله تعالى، كيف يعلم أن الخبر خبره؟**):

وهذا الكلامُ فيه إشكالان:

١- أن هذا الكلامَ مبنيٌ علىٰ قانونِ المتكلمين: من أن معرفةَ الله تعالىٰ تسبقُ معرفةَ الرسالةِ.

٢- ظنَّ أن كلامَ الرسولِ ﷺ مجردٌ عن الدليلِ ! فالدليلُ الذي جاء به، هو دليلٌ ومدلولٌ عليه، **فلو قِيلَ**: ما الدليلُ علىٰ أن القرآنَ كلامُ الله تعالىٰ؟ **قِيلَ**: هو القرآنُ نفسه، فهو مُعجزةُ النبي ﷺ، وحُجةُ الله علىٰ خلقهِ، ولكن غابت عن المتكلمين هذه المسألة.

خامسًا: أن في قوله: (**وإيجاب المعرفة بالله تعالى معلوم من دين الأمة ضرورة**) نوعُ تناقض؛ لأنه يستدلُ هنا بالإجماعِ، والإجماعُ من الأدلةِ السمعيةِ، وهو قد قرَّر سابقًا: أن الخبرَ لا يكونُ طريقًا للمعرفةِ !

وقوله: ((فصل) ومع أنا نقول إن المعرفة واجبة، وإن النظر الموصل إليها واجب، فإن بعض أصحابنا يقول: إن من اعتقد في ربّه تعالى الحق، وتعلق به اعتقاده على الوجه الصحيح في صفاته، فإنه مُؤمن مُوحد، ولكن هذا لا يصح في الأغلب إلا لناظر، ولو حصل لغير ناظر لم نأمن أن يتخلخل اعتقاده، فلابُدّ عندنا أن يعلم كل مسألة من مسائل الاعتقاد بدليل واحد، ولا ينفعه اعتقاده إلا أن يصدر عن دليل علمه، فلو اخترم وقد تعلق اعتقاده بالباري تعالى كما ينبغي، وعجز عن النظر، فقال جماعة منهم: إنه يكون مُؤمنًا، وإن تمكن من النظر ولم ينظر، قال الأستاذ أبو إسحاق: يكون مُؤمنًا عاصيًا بترك النظر، وبناه على أصل الشيخ أبي الحسن، فأما كونه مُؤمنًا مع العجز والاخترام فظاهر إن شاء الله تعالى، وأما كونه مُؤمنًا مع القدرة على النظر وتركه، فقوله فيه نظر عندي، ولا أعلم صحته الآن.

فإن قيل: قد أوجبتم النظر قبل الإيمان على ما استقر من كلامكم، فإذا دُعي المكلف إلى المعرفة فقال: حتى أنظر؛ فأنا الآن في مهلة النظر وتحت ترداده، ماذا تقولون؟ أتلزمونه الإقرار بالإيمان فتنقضون أصلكم في أن النظر يجب قبلها؟ أم تمهلونه في نظره إلى حدّ يتطاول به المدى فيه؟ أم تقدرونه بمقدار فتحكمون عليه بغير نصّ؟ فالجواب أنا نقول: أما القول بوجوب الإيمان قبل المعرفة فضعيف؛ لأن إلزام التصديق بما لا تُعلم صحته، يؤدي إلى التسوية بين النبي والمتنبي، وأنه يؤمن أولًا فينظر، فيتبين له الحق فيتمادى، أو يتبين له الباطل فيرجع وقد اعتقد الكفر، وأما إذا دعا المطلوب بالإيمان إلى النظر، فيقال له: إن كنت تعلم النظر فاسرده، وإن كنت لا تعلمه فاسمعه، ويسرد في ساعة عليه، فإن آمن تحقق استرشاده، وإن أبى تبين عناده، فوجب استخراجه منه بالسيف أو يموت، وإن كان ممن ثافن أهل الإسلام، وعلم طريق الإيمان، لم يمهل ساعة؛ ألا ترى أن المرتدّ استحب فيه العلماء الإمهال؛ لعله إنما ارتدّ لريب فيتربص به مدّة؛ لعله أن يراجع الشك باليقين، والجهل بالعلم، ولا يجب ذلك لحصول العلم بالنظر الصحيح أولًا، وكيف يصح لناظر أن يقول: إن الإيمان يجب أولًا قبل النظر، ولا يصح في المعقول إيمان بغير معلوم؟ وذلك الذي يجده المرء حسن ظن في نفسه بمخبره، وإلا فإن تطرّق إليه التجويز أو التكذيب تطرّق، وأيضًا فإن النبي صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم دعا الخلق إلى النظر أولًا، فلما

قامت الحجة به، وبلغ غاية الإعذار فيه، حملهم على الإيمان بالسيف، ألا ترى أن كل من دعاه إلى الإيمان قال له: اعرض عليّ آيتك، فيعرضها عليه، فيظهر له الحق فيؤمن فيأمن، أو يعاند فيهلك. انتهى.

(قلت) هذا كلام ابن العربي وهو حسن. واستشكل القول بأن المقلد ليس بمؤمن؛ لأنه يلزم عليه تكفير أكثر عوام المسلمين، وهم معظم هذه الأمة، وذلك مما يقدح فيما علم أن سيدنا ونبينا محمداً صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم أكثر الأنبياء أتباعًا، وورد أن أمته المشرّفة ثلثا أهل الجنة. (وأجيب): بأن المراد بالدليل الذي تجب معرفته على جميع المكلفين هو الدليل الجملي، وهو الذي يحصل في الجملة للمكلف العلم والطمأنينة بعقائد الإيمان، بحيث لا يقول قلبه فيها لا أدري، سمعت الناس يقولون شيئًا فقلته، ولا يشترط معرفة النظر على طريق المتكلمين، من تحرير الأدلة وترتيبها، ودفع الشبهة الواردة عليها، ولا القدرة على التعبير عما حصل في القلب من الدليل الجملي الذي حصلت به الطمأنينة، ولا شك أن النظر على هذا الوجه غير بعيد حصوله لمعظم هذه الأمة أو لجميعها، فيما قبل آخر الزمان الذي يرفع فيه العلم النافع، ويكثر فيه الجهل المضر، ولا يبقي فيه التقليد المطابق، فضلًا عن المعرفة عند كثير ممن يظن به العلم، فضلًا عن كثير من العامة، ولعلنا أدركنا هذا الزمان بلا ريب، والله المستعان، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم):

وهنا لا زالَ النقل عن الإمامِ ابن العربي المالكي، في تقريرِ مسألةِ النظرِ، وفي هذا الكلامِ عدة ملحوظات:

أولًا: أنه بدأ يَعرِضُ لمذاهبِ القومِ في هذه المسألةِ، ولا طائلَ لتحريرِ مذهبهم؛ لأنهم بنوه علىٰ مُقدِّمةٍ خاطئةٍ، وهي أن أولَ واجبٍ علىٰ المُكلَّفِ هو النظر، وهذا غلط؛ فإن أولَ واجبٍ علىٰ المُكلَّفِ إذا كان مُؤمنًا الشهادة، ولذا لما بعثَ النبي ﷺ مُعاذًا إلىٰ اليمنِ قال له: « فليكن

أَوَّلُ ما تدعوهم إليه شهادةَ أنْ لا إلهَ إلَّا الله »(١)، لكن لو قُدِّرَ أن الذي أمامكَ مُلحدٌ كفرعونَ، فهذا تُقيمُ له من الأدلةِ علىٰ وجودِ الله تعالىٰ ما يُقنعه ويرده إلىٰ الفِطرة، فالمقامُ مُختلف.

إذن: إن كان الذي أمامكَ يُؤمنُ بوجودِ الله تعالىٰ؛ كاليهودي والنصراني وغيرهما، فالمطلوبُ منه توحيدُ الله تعالىٰ في عبادتِهِ، وهو أولُ واجبٍ علىٰ المُكلَّفِ، وهذا إذا لم يكن نشأ في الإسلامِ، أما إذا نشأ في كنفِ الإسلامِ، فلا يحتاجُ لمثلِ هذا؛ لأنه مُسلم، فهو ليس بحاجةٍ لتصحيحِ إيمانهِ، ولو كان واجبًا لفعله السلف، فدلَّ علىٰ أنها بدعة كلامية. وهذه المسألةُ، وهي مسألةُ النظرِ مع كونها بدعة كلامية، فهي كذلك غير واقعية وغير مطبقة علىٰ واقعِ الناسِ، فلا تجدُ مُتكلمًا يقولُ لابنه إذا بلغَ الاحتلامَ: صحّح إيمانك، فدلَّ علىٰ أن طريقتهم ليست طريقةً عملية.

ونُشيرُ في هذا المقامِ: إلىٰ أن الواقعَ والمُشاهدةَ ومنهجَ القرآنِ قبلَ ذلك، يشهدون بأنه لا يُوجدُ أحدٌ يُنكرُ الخالقَ إلا إنكارًا ظاهريًا، كما كان يُنكره فرعون. أما عامةُ الناسِ فهم مُتوارثون الإيمان بالله تعالىٰ من لدن آدمَ

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه،كتاب الزكاة، باب لا تُؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة، ح(١٤٥٨)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلىٰ الشهادتين وشرائع الإسلام، ح (١٩).

عليه السلام، فتوارثُ الناسِ علىٰ وجودِ إلهٍ أمرٌ متفقٌ عليه، وليس طارئًا علىٰ الأمةِ، وإن كان الخطأ قد يردُ إلىٰ توحيدِ العبادةِ، بسببِ التصوراتِ المغلوطةِ عن الإلهِ.

وهنا ينبغي أن يُعلم: أن النظرَ ليس كالحسابِ والفيزياءِ والكيمياءِ يحتاجُ إلىٰ تمرسٍ وتعليم، فالمولودُ حين يخرجُ من بطنِ أُمه، يخرجُ وهو لا يعرفُ شيئًا عن هذه العلومِ والمعارفِ، لكنه يعرف أن الحادثَ لابُدَّ له من مُحدِث، فهذا هو النظرُ الشرعي المقبول، لا كنظرِ المتكلمين؛ فلا يحتاجُ أحدٌ أن يقول: لكلِ بناءٍ بانٍ، ولكلِ كتابةٍ كاتب، ولا أحدَ يُقلِّد في مثلِ هذا؛ لأن هذا مغروسٌ في النفوسِ، فبمجردِ أن ترىٰ الكتابةَ، تعلم أن هناك كاتبًا.

والله جلَّ وعلا ذكرَ هذه الحالةَ النفسيةَ عند المشركين، فقال: ﴿ فَإِذَا رَكِبُواْ فِى ٱلْفُلْكِ دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ﴾ [العنكبوت:٦٥]، ونسوا كُلَ شيء، فالشعورُ بأن هناك إلهًا مُدبرًا لهذا الكون، أمرٌ مغروسٌ في النفوسِ.

وأذكرُ في هذا المقام: قصةَ أحد الأطباءِ الملحدين ممن يعيشُ في بلادِ النصارىٰ، ومعلومٌ أن النصارىٰ أخذوا عن قساوستهم في الكنائسِ صفةً مغلوطةً عن الإلهِ؛ فالكنيسةُ جَسَّدت هذا الإله في عيسىٰ عليه السلام، ثم قالت: إنه مصلوب، وهذا يتنافىٰ ويتناقض مع العقلِ؛ إذ كيف يكون إلهًا

ويُصلب ؟! فانتشارُ الإلحادِ يُمكنُ أن يُفهمَ عند هؤلاء؛ لأنهم قدَّموا صورةً للإلهِ مغلوطةً مكذوبةً باطلةً مُستحيلةً ، كما قال تعالىٰ: ﴿ لَّقَدْ جِئْتُمْ شَيْـًٔا إِدًّا ﴾ [مريم: ٨٩]، فكيف يجعلون هذا الشخصَ الضعيفَ المسكينَ إلهًا مصلوبًا ؟! والعجيبُ أنهم يفتخرون بالصلبِ، وهو مُنتهىٰ الذلةِ والضعفِ، فإن الإلهَ غالبٌ علىٰ أمرهِ وليس مغلوبًا.

فيقولُ هذا الطبيبُ الملحد: أصابَ ابنتي مرضًا، أعيا الأطباءَ علاجه، وأصابني اليأس، فذهبت إلىٰ مكانِ العبادةِ، وبدأت أدعو الإلهَ بإلحاحٍ: إن شفيت ابنتي، فسأبحثُ عن أفضل طريقةٍ أعبدك بها، ومعلومٌ أن الله تعالىٰ جعلَ من الأدلةِ علىٰ وجودهِ: إجابة دعواتِ المُضطرين، كما قال تعالىٰ: ﴿ أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ ﴾ [النمل:٦٢]، فيشعر المرء أن الله تعالىٰ استجابَ دعاءه، وهذا يدلُّ علىٰ وجودِ إلهٍ يسمعُ ويُجيب، وهذا من الأدلةِ الشخصيةِ التي تظهرُ للإنسانِ في حاجاتهِ، لكنَّ الإنسانَ كنودٌ سرعانَ ما ينسىٰ هذه الأدلة.

يقولُ الطبيبُ الملحد: دعوتُ بإلحاحٍ، فشفىٰ الله تعالىٰ ابنتي، حتىٰ إن الأطباءَ تعجبوا من شفائها بعدَ انتهاءِ حِيَلِ البشرِ، فقالوا له: حصلَ شيء عجيب لابنتك لا نعلمه، فقد طابت من مرضها. يقول: فوفاءً بما أخذته علىٰ نفسي من العهدِ، إن شفىٰ الله ابنتي، أن أبحثَ عن أفضل طريقةٍ لعبادةِ الله تعالىٰ، فبعدَ البحثِ لم أجد أفضلَ من الإسلامِ، فدخلت فيه، وهداني الله تعالىٰ إليه.

وهذا كما أشرتُ يُبيّنُ الحالةَ النفسيةَ للملاحدة، فهم في قرارةِ أنفسهم مُقرّون بوجودِ إلهٍ مُدبِّرٍ لهذا الكونِ، **يدلُّ عليه**: ما يرونه ويُشاهدونه من الدقةِ المتناهيةِ لتنظيمِ هذا الكونِ، ومن القوانينِ الإلهيةِ التي أودعها الله تعالىٰ في هذا الكون، التي استطاعوا من خلالها صناعةَ الطائراتِ والسفنِ والمراكبِ المختلفة، واستثمارِ الكونِ لخدمتهم. ففي النفسِ إقرارٌ بوجودِ ذاتٍ تُدبِّرُ هذا الكونَ، وإن كان قد يتخلله خطأ، ينشأ من التصورِ المغلوطِ للإلهِ، كما يقولُ النصارىٰ من خُرافاتٍ في تصويرِ الإلهِ، فهذا غلطٌ وتقليدٌ مذموم، لا يقبله عقلٌ ولا نقل. والعجيبُ أن الأشاعرةَ يُلغونَ هذه الخواص والقوانين بنظرياتهم المتهافتة.

ثانيًا: أن قوله: (**فلابُدَّ عندنا أن يُعلم كل مسألة من مسائل الاعتقاد بدليل واحد**)، هذا كلامٌ نظري، أما عند التطبيق فيُقال: ما المسائلُ التي تحتاجُ إلىٰ دليل ؟ لدينا معرفة الله تعالىٰ، ومعرفة النبي ﷺ، وما عداهما من المسائلِ نابعٌ عن هاتين المسألتين. وأما تفاصيلُ معرفةِ الله تعالىٰ، فالواجبُ إرجاعها إلىٰ الوحي بعد ثبوتِ النبوةِ، وهذا هو الأصل.

ثالثًا: قوله: (**وإن تمكن من النظر ولم ينظر، قال الأستاذ أبو إسحاق: يكون مؤمنًا عاصيًا بترك النظر، وبناه على أصل الشيخ أبي الحسن، فأما كونه مؤمنًا مع العجز والاخترام فظاهر إن شاء الله تعالى، وأما كونه مؤمنًا مع القدرة على النظر وتركه، فقوله فيه نظر عندي، ولا أعلم صحته الآن**):

وهذا الكلامُ يُبيّنُ مأزق المتكلمين أمامَ واقعِ العامّةِ، فواقعُ عامّةِ الناسِ الذي هو خلاف ما يُقرِّرونه ويُؤصلونه، ألجأهم إلىٰ هذا التنازع.

رابعًا: وقوله: (**فإن قيل: قد أوجبتم النظر قبل الإيمان على ما استقر في كلامكم، فإذا دُعي المكلف إلى المعرفة فقال: حتى أنظر، فأنا الآن في مهلة النظر وتحت ترداده، ماذا تقولون؟ أتلزمونه الإقرار بالإيمان فتنقضون أصلكم في أن النظر يجب قبلها؟ أم تمهلونه في نظره إلى حد يتطاول به المدى فيه؟ أم تقدرونه بمقدار فتحكمون عليه بغير نص؟ فالجواب أنا نقول: أما القول بوجوب الإيمان قبل المعرفة فضعيف؛ لأن إلزام التصديق بما لا تعلم صحته يؤدي إلى التسوية بين النبي والمتنبي، وأنه يُؤمن أولًا فينظر، فيتبين له الحق فيتمادى، أو يتبين له الباطل فيرجع وقد اعتقد الكفر**):

هذا مأزقٌ منهجي وقعوا فيه، وهو أنهم لا يقولون بالوجوبِ العقلي، ولكن يُقرّون بالوجوبِ الشرعي؛ فحين يقولون: أول واجبٍ علىٰ المُكلَّفِ النظر، يُقالُ لهم: من أين جئتم بهذا الوجوب ؟ يقولون: من الشرع، فيُقالُ لهم: كيف قلتم بالوجوبِ الشرعي، والشرعُ لم يَثبت عندكم بعدُ حسبَ منهجكم ؟ فكيف تُوجبون عليه النظرَ شرعًا، والشرعُ لم يثبت بعد؛ لأن الشرعَ لا يَثبت حسبَ منهجكم إلا بعدَ إثباتِ المُرسِلِ، فيصير هذا تناقضًا. والمُصنفُ سيذكرُ هذا الاعتراض ويُجيب عليه، ولكن جوابه لا يفي بالغرضِ. فهم فرّوا من القولِ بالوجوبِ العقلي، ردةَ فعلٍ علىٰ قولِ المعتزلةِ.

فإن قِيلَ لنا: فكيف تُوجبون علىٰ الإنسانِ معرفةَ الإلهِ والرسلِ ؟ قلنا:

نُوجبه من مُقتضىٰ العقلِ؛ فلو جاء النبي وقال: أنا نبي، فما الذي يدعوك للتأكدِ من صحةِ قولِهِ ؟ العقلُ، فالعقلُ يقتضي أن تنظرَ إلىٰ كلامِهِ، خاصةً إذا كان صادقًا أمينًا. والقرآنُ بيّنَ لنا هذا المنهج الصحيح، وهو منهجُ أخذِ الحيطةِ والحذر، كما في قوله تعالىٰ في قصةِ مُؤمنِ آلِ فرعونَ: ﴿ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّيَ ٱللَّهُ وَقَدْ جَآءَكُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ مِن رَّبِّكُمْ ۖ وَإِن يَكُ كَٰذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُۥ ۖ وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِى يَعِدُكُمْ ﴾ [غافر:٢٨]، فكان كلامه هو مقتضىٰ العقل، وكما قال بعضهم[١]:

قالَ المُنجِّمُ والطبيبُ كلاهما ... لا تُحشر الأجسادُ، قلت: إليكما
إن صحَّ قولكما فلستُ بخاسرٍ ... أو صحَّ قولي فالخسارُ عليكما

فهذا هو مُقتضىٰ العقل، فالعقلُ يقول: أنا أخذتُ بالحيطةِ والحذرِ، وأنتم فرَّطتم وصرتم تحتَ طائلةِ المسؤوليةِ، وهذا كما أشرتُ يدلُ عليه القرآن، كما في قوله تعالىٰ: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَكَفَرْتُم بِهِۦ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِۦ فَـَٔامَنَ وَٱسْتَكْبَرْتُمْ ﴾[٢] [الأحقاف:١٠]، فهذا الكلامُ

---

(١) البيتان لأبي العلاء المعري، انظر: ديوان أبي المعري ، وطاش كبرىٰ زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية – بيروت، (٣/ ٤٤٥).

(٢) يقول الحافظ ابن كثير في تفسيره:(٧/ ٢٧٧): «يقول تعالىٰ: ﴿ قُلْ ﴾ يا محمد لهؤلاء المشركين الكافرين بالقرآن: ﴿ أَرَءَيْتُمْ إِن كَانَ ﴾ هذا القرآن ﴿ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَكَفَرْتُم بِهِۦ ﴾

=

يُثبته العقل؛ فاحتمال أن يكون هذا الكلامُ من عند الله تعالىٰ، والحالُ أنكم كذبتم به، وشهِدَ شاهدٌ عليه. فهذا المنهجُ هو الذي يُحرِّكك لتسمعَ من الرسولِ دون إعراض؛ فإن الإعراضَ لا يُنجي صاحبه، كما قال تعالىٰ: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَسْمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْاْ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ . فَلَنُذِيقَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ عَذَابًا شَدِيدًا وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَسْوَأَ ٱلَّذِى كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [فصلت:٢٦-٢٧].

إذن: فالإعراضُ خلافُ العقلِ، وأما العقلُ فيقتضي أن تسمعَ وتتأملَ فيما يُقال، ولكنهم وقعوا الآن في مأزقٍ، فهم لا يرون الإيجابَ العقلي،

=

أي: ما ظنكم أن الله صانع بكم إن كان هذا الكتاب الذي جئتكم به قد أنزله علي لأبلغكموه، وقد كفرتم به وكذبتموه، ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِۦ﴾ أي: وقد شهدت بصدقه وصحته الكتب المتقدمة المنزلة على الأنبياء قبلي، بشرت به وأخبرت بمثل ما أخبر هذا القرآن به.

وقوله: ﴿فَـَٔامَنَ﴾ أي: هذا الذي شهد بصدقه من بني إسرائيل لمعرفته بحقيته ﴿وَٱسْتَكْبَرْتُمْ﴾ أنتم: عن اتباعه.

وقال مسروق: فآمن هذا الشاهد بنبيه وكتابه، وكفرتم أنتم بنبيكم وكتابكم ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾.

وهذا الشاهد اسم جنس يعم عبد الله بن سلام وغيره؛ فإن هذه الآية مكية نزلت قبل إسلام عبد الله بن سلام. وهذه كقوله: ﴿وَإِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِهِۦٓ إِنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّنَآ إِنَّا كُنَّا مِن قَبْلِهِۦ مُسْلِمِينَ﴾ [القصص: ٥٣]، وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ مِن قَبْلِهِۦٓ إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا لِنَقَرَأَهُ وَيَقُولُونَ سُبْحَٰنَ رَبِّنَآ إِن كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا﴾ [الإسراء: ١٠٧، ١٠٨]».

ويُثبتون النظرَ شرعًا قبل أن يَثبتَ الشرع عندهم، وهذا غير منطقي حسبَ منهجهم.

خامسًا: وأمَّا قوله في الجواب: (**فالجواب أنا نقول: أما القول بوجوب الإيمان قبل المعرفة فضعيف؛ لأن إلزام التصديق بما لا تعلم صحته يؤدي إلى التسوية بين النبي والمتنبي، وأنه يؤمن أولًا فينظر، فيتبين له الحق فيتمادى، أو يتبين له الباطل فيرجع وقد اعتقد الكفر**): فهو جوابٌ غير سديد، بل هو تهرّبٌ من واقعِ عامّةِ الناسِ، وإلا فيقالُ له:

أولًا: إن قولك: النظرُ أولُ واجبٍ علىٰ المُكلَّفِ، هل هو واجبٌ عقلي أم شرعي ؟ وكيف عرفتَ أنه واجب، ثم أوجَبته علىٰ المُكلَّفِ ؟

وثانيًا: أنت ذكرتَ في التجويزِ العقلي، أن الله تعالىٰ جائزٌ عليه أن يُعذِّبَ الطائعين، فيُقالُ لك: لِمَ تشق علىٰ الناسِ بهذا النظرِ وما يترتب عليه، فمن الجائزِ أن يُدخلهم الله تعالىٰ الجنةَ حسبَ منهجك !

وقوله: (**وأما إذا دعا المطلوب بالإيمان إلى النظر، فيقال له إن كنت تعلم النظر فاسرده، وإن كنت لا تعلمه فاسمعه، ويسرد في ساعة عليه، فإن آمن تحقق استرشاده، وإن أبى تبين عناده**):

لو فُرِضَ أنه صارَ مُعاندًا علىٰ حسب مذهبك، فكان ماذا ؟ فكلامُ المُصنفِ مُرسَل؛ لسببين:

أولًا: لأنه لم يُثبِت إلىٰ الآن المُرسِل.

وثانيًا: لأن المُكلَّفِ علىٰ مذهبه لازالَ حُرًا، مادام أنه لم يُثبِت إلىٰ

الآن المُرسِل.

إذن: فمن أين لك أنه يجبُ علىٰ المُكلَّفِ أن يَعرِضَ إيمانه؟ فهو علىٰ مذهبك لازالَ حُرًا، فلم يَثبت عنده شيء من العقائدِ، فهو لا يزال في زمنِ المُهلةِ.

وهنا نُؤكِّدُ علىٰ الأخطاءِ المنهجيةِ التي وقعَ فيها المُصنفُ:

١ - أنه بإلغائهِ السببية لا يُمكنه إثبات وجودِ الله تعالىٰ، ولو بمسألةِ النظرِ التي يقولُ بها.

٢ - وأنه بقولهِ بالتجويزِ العقلي يُلغي مسؤوليةَ الإنسان، مع أن الشرعَ قائمٌ علىٰ أن الإيمانَ سببُ لدخولِ الجنةِ، والكفرَ سببٌ لدخولِ النارِ. فكيف يُلغىٰ هذا المعنىٰ، مع أن القرآنَ كله قائمٌ علىٰ هذا ؟!

وكلامهم في التجويزِ العقلي مبنيٌ علىٰ أنه لا يجبُ علىٰ الله تعالىٰ شيء، فنقولُ: ومن الذي أوجبَ عليه شيئًا ؟ بل هو سُبحانه وتعالىٰ بمُقتضىٰ صفاتهِ يفعل ذلك، فنُوجبُ ذلك من ذاتهِ، لا من أمرٍ خارجٍ عنه، والله تعالىٰ يستدلُ بمثلِ هذا، ويعيبُ علىٰ الناسِ عدمه، فيقول: ﴿ أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ۝ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ [القلم:٣٥-٣٦]، فمن مُقتضىٰ العدلِ الإلهي أن يكون هناك يومٌ للحسابِ والجزاءِ، كما قال تعالىٰ: ﴿ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾ [الجاثية:٢١]، فمصدرُ علمنا هو معرفتنا أن الله تعالىٰ هو العدلُ الحكيمُ.

وهنا نُنبه علىٰ أمرين:

أولًا: أن الله تعالىٰ قادرٌ علىٰ أن يفعلَ في مُلكهِ ما يشاء، ويجوزُ عقلًا أن يفعلَ ما يشاء من تعذيبِ الطائعين وإدخالِ العاصين الجنة، لكنه لا يفعلُ ذلك؛ لأن صفاته تعالىٰ تأبىٰ ذلك، فنحن نمنعُ ذلك، بل نجزمُ أن الله تعالىٰ لا يفعل ذلك؛ بدلالةِ السمعِ، وبالنظرِ إلىٰ عدلهِ وحكمتهِ، فهو وإن كان جائزًا عقلًا، لكن لا يُمكنُ أن يقع. وهؤلاء حين يُجوِّزونه عقلًا، إلا أنهم لا يمنعونه بالنظرِ إلىٰ أن حكمةَ الله تعالىٰ تأبىٰ ذلك؛ لأنهم ينفونَ الحكمةَ والتعليل.

ثانيًا: أن قدرته تعالىٰ لا تتعلّقُ بالمُستحيلِ، فلا يُقالُ: هل يقدرُ الله تعالىٰ أن يجمعَ بين النقيضين؛ لأن هذا من قبيلِ المُستحيلِ، والمُستحيلُ لا تتعلّقُ به القدرة؛ لأن الله تعالىٰ يقول: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة:١٠٩]، والمُستحيلُ ليس بشيء ليدخلَ في قوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة:١٠٩]، وأما ما سبقَ ذكره في التجويزِ العقلي، فهو وإن كانت القدرة تتعلّق به، إلا أن الله تعالىٰ لا يفعله؛ لأنه عدلٌ لا يَظلمُ أحدًا، وهو القائل: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [الأنعام:١٦٤].

٣- استدلاله بالإجماعِ ولم يَثبت عنده المُرسِل بعد.

٤- استدلاله بأقوالِ أهلِ العلمِ، كما ذكرَ في حكمِ المُرتدِ، وهذه

الاستدلالات موضعها الفقهيات، ولا تكون إلا بعد ثبوتِ الرسالةِ علىٰ حسب مذهبِهِ ومنهجِهِ.

وقولـه: (**وإن أبى تبين عناده، فوجب استخراجه منه بالسيف أو يموت، وإن كان ممن ثافن أهل الإسلام، وعلم طريق الإيمان، لم يمهل ساعة، ألا ترى أن المرتد استحب العلماء فيه الإمهال؛ لعله إنما ارتد لريب، فيتربص به مدة لعله أن يراجع الشك باليقين، والجهل بالعلم..**):

وهنا تراه يستدل بالشرعِ وأقوالِ العلماءِ علىٰ مسألةٍ لم تَثبت بعد، وهي مسألةُ النظرِ !

سادسًا: وأمَّا قوله: (**وأيضًا فإن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم دعا الخلق إلى النظر أولًا، فلما قامت الحجة به، وبلَّغ غاية الإعذار فيه، حملهم على الإيمان والسيف**): فهو غلط؛ فإن النبيَ ﷺ لم يقله، ولم يدع إليه، بل الواردُ هو الدعاءُ إلىٰ شهادةِ التوحيدِ، الذي هو أولُ واجبٍ علىٰ المُكلَّفين كما جاء في حديثِ مُعاذٍ رضي الله عنه:(فليكن أَوَّلُ ما تدعوهم إليه شهادةَ أنْ لا إلهَ إلَّا الله وأنَّ محمَّدًا رسولُ الله) وفي روايةٍ: (إلىٰ عِبَادةِ الله)[1].

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، ح (١٤٥٨)، ومسلم في صحيحه، ح (١٩)، قال الحافظ ابن دقيق العيد في كتابه: إحكام الأحكام،ت: الشيخ: أحمد شاكر، عالم الكتب، ط٢ ١٤٠٧هـ، (١/ ٣٧٥):«والبداءة في المطالبة بالشهادتين؛ لأن ذلك أصل الدين الذي لا يصح شيء من فروعه إلا به، فمن كان منهم غير مُوحد علىٰ التحقيق – كالنصارىٰ– فالمُطالبة مُتوجهة إليه بكل واحدة من الشهادتين عينًا».

سابعًا: وقوله: (**ألا ترى أن كل من دعاه إلى الإيمان، قال له: اعرض علي آيتك، فيعرضها عليه، فيظهر له الحق، فيؤمن فيأمن، أو يُعاند فيهلك**):

نقول: لو أخذوا بهذه الطريقة، وهي أن في المُعجزاتِ دلائل على ربوبيةِ الله تعالى، لسَلِمَ لهم المنهج، لكنهم يقولون بوجوبِ النظرِ قبل النبواتِ، ويُوجبونَ نظرًا مُحدَّدًا، وهذا من الخللِ المنهجي الذي وقعوا فيه؛ فهم يقولون: إن إثباتَ الإلهياتِ مُقدَّمٌ على إثباتِ النبوات، فحين يذكرون النبي قبل إثباتِ الله تعالى، يقعونَ في تناقضٍ منهجي حسب تنظيرهم؛ لأنهم يرونَ أولًا إثبات المُرسِل، ثم يتلوه إثبات المُرسَل.

ونحن نقول: الاستدلالُ بالمُعجزةِ على صدقِ الرسولِ، استدلالٌ صحيح، وأن المُعجزات في ذاتها دليلٌ على الربوبيةِ؛ فمثلًا: قَلْبُ عصا موسى حية تسعى، دليلٌ على الربوبيةِ، وعلى أنه نبي مُصدَّق من عند الله تعالى.

ولذا نُطالبُ هؤلاء المتكلمين، بالسيرِ على طريقةِ الأنبياءِ ومنهجهم في الدعوةِ إلى توحيدِ الله تعالى وإفرادهِ بالعبادةِ.

ثامنًا: وقوله: (**قلت: هذا كلام ابن العربي، وهو حسن، واستشكل القول بأن المقلد ليس بمؤمن؛ لأنه يلزم عليه تكفير أكثر عوام المسلمين، وهم معظم هذه الأمة، وذلك مما يقدح فيما علم أن سيدنا ونبينا محمداً صلى الله عليه وعلى آله وسلم أكثر الأنبياء أتباعًا، وورد أن أمته المشرفة ثلثا أهل الجنة؟**): هو يقصدُ إلى الجوابِ عن هذا الاستشكالِ، وهو أن عدمَ

النظرِ يلزمُ منه تكفير أكثر عوامِ المسلمين، ويلزمُ عليه لوازم باطلة ؟ فقال جوابًا عن هذا الإشكال:

تاسعًا: (وأُجيب: بأن المراد بالدليل الذي تجب معرفته على جميع المكلفين، هو الدليل الجُمْلي[1]، وهو الذي يُحَصّل في الجملة للمكلف العلم والطمأنينة بعقائد الإيمان، بحيث لا يقول قلبه فيها: لا أدري، سمعت الناس يقولون شيئًا فقلته، ولا يُشترط معرفة النظر على طريقة المتكلمين، من تحرير الأدلة وترتيبها، ودفع الشبهة الواردة عليها، ولا القدرة على التعبير عما حصل في القلب من الدليل الجملي الذي حصلت به الطمأنينة، ولا شك أن النظر على هذا الوجه غير بعيد حصوله لمعظم هذه الأمة أو لجميعها، فيما قبل آخر الزمان الذي يُرفع فيه العلم النافع، ويكثر فيه الجهل المضر، ولا يبقى فيه التقليد المطابق، فضلًا عن المعرفة عند كثير ممن يظن به العلم):

وهذا الجوابُ هو تراجعٌ عما قَرَّره سابقًا. ولذلك فإن الإقرارَ بأن هناك إلهًا مُدبِّرًا لهذا الكون، أمرٌ فطري ضروري. فاختلافُ الناسِ ليس في وجودِ إلهٍ مُدبِّر، بل في إدخالِ صفاتٍ لا تليقُ بالله تعالىٰ، كما يقول النصارىٰ: بأن الله ثالثُ ثلاثة، فالعقلُ لا يقبلُ ما تقوله النصارىٰ وغيرهم.

فالفِطرةُ والضرورةُ تُسلِّمان بأن البناءَ لابُدَّ له من بانٍ، والكتابةَ لابُدَّ

---

(١) يقول الدسوقي في حاشيته على أم البراهين (١٠٠): «أي الدليل الإجمالي، وهو المعجوز عن تقريره، وعن رد شبهه، ويُقابله التفصيلي، وهو المقدور عليهما فيه. فالجُمْلي: بسكون الميم، نسبة للجمل بالضم والسكون، أي: الإجمال، وبفتح الميم أيضًا نسبة للجمل بضم ففتح (الجُمَلي)؛ لأن صاحبه يعتقد جملًا غير مفصلة».

لها من كاتب، وهذا لا يجحده أحد، ولو كان مُلحدًا. لكن مُنازعة الملحد واحتجاجه في عدمِ وجودِ الله تعالىٰ، هل هو احتجاجٌ صحيحٌ أم لا ؟ هو احتجاجٌ غير صحيح؛ لأنه لا يُمكنُ أن يُتصوّرَ أن أحدًا يُمكنه أن يجحدَ كل الدلائلِ في الكونِ، الدالة علىٰ وجودِ إلهٍ مُدبرٍ له.

وقوله: (**ولا يُشترط معرفة النظر على طريقة المتكلمين، من تحرير الأدلة وترتيبها، ودفع الشبهة الواردة عليها، ولا القدرة على التعبير عما حصل في القلب من الدليل الجملي الذي حصلت به الطمأنينة**): هذا مُشكل؛ لأنهم في مقامٍ آخر، يُوجبونَ النظرَ علىٰ طريقتهم، ويجعلونه قانونًا يردونَ به الصفات.

وقوله: (**وفي الحديث عن أبي أمامة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم: (سَتَكُونُ فِتَنٌ يُصْبِحُ الرَّجُلُ فِيهَا مُؤْمِنًا وَيُمْسِي كَافِرًا، إلَّا مَنْ أَحْيَاهُ الله بِالْعِلْمِ)**[1]. **وبالجملة فالاحتياط في الأمور هو أحسن ما يسلكه العاقل، لاسيما في هذا الأمر الذي هو رأس المال، وعليه ينبني كل خير، فكيف يرضى ذو همة أن يرتكب منه ما يكدر مشربه من التقليد المختلف فيه، ويترك المعرفة والتعلم للنظر الصحيح، الذي يأمن معه من كل مخوف، ثم يلتحق معه بدرجة العلماء الداخلين في**

---

(١) أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب الفتن، باب ما يكون من الفتن ح(٣٩٥٤)، وقال الشيخ ناصر الدين الألباني: ضعيف جدًا، وهو صحيح دون جملة العلم. ضعيف سنن ابن ماجة: ٣١٨.

سلك قوله تعالى: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ﴾ الآية، آل عمران:١٨. فلا يتقاصر عن هذه الرتبة المأمونة الزكية، إلا ذو نفس ساقطة وهمة خسيسة، لكن على العاقل أن ينظر أولًا فيمن يحقق له هذا العلم، ويختاره للصحبة من الأئمة المؤيدين من الله تعالى بنور البصيرة، الزاهدين بقلوبهم في هذا العرض الحاضر، المشفقين على المساكين، الرؤفاء على ضعفاء المؤمنين، فمن وجد أحداً على هذه الصفة في هذا الزمان القليل الخير جداً، فليشد يده عليه، وليعلم أنه لا يجد له والله أعلم ثانياً في عصره؛ إذ من يكون على هذه الصفة أو قريباً منها، لا يكون منهم في أواخر الزمان، إلا الواحد ومن يقرب منه على ما نص عليه العلماء، ثم الغالب عليه في هذا الزمان الخفاء، بحيث لا يرشد إليه إلا قليل من الناس، وليشكر الله سبحانه الذي أطلعه على هذه الغنيمة العظمى، آناء الليل وأطراف النهار؛ إذ أظفره مولاه الكريم جلّ وعزّ بمحض فضله بكنز عظيم من كنوز الجنة، ينفق منه ما شاء وكيف شاء، وقليل أن يتفق اليوم وجود مثل هذا إلا لنادر من السعداء، وأما من يقرأ هذا العلم على من يتعاطى التعرّض له، وليس على الصفة التي ذكرناها، فمفاسد صحبة هذا دنيا وأخرى أكثر من مصالحها، وما أكثر وجود مثل هؤلاء في زماننا في كل موضع، نسأل الله تعالى السلامة من شر أنفسنا ومن شر كل ذي شر ببركة نبيه سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم، وليحذر المبتدي جهده أن يأخذ أصول دينه من الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة، وأولع مؤلفوها بنقل هوسهم وما هو كفر صراح من عقائدهم التي ستروا نجاستها، بما ينبهم على كثير من اصطلاحاتهم وعباراتهم، التي أكثرها أسماء بلا مسميات، وذلك ككتب الإمام الفخر في علم الكلام، وطوالع البيضاوي، ومن حذا حذوهما في ذلك، وقلّ أن يفلح من أولع بصحبة كلام الفلاسفة، أو يكون له نور إيمان في قلبه أو لسانه، وكيف يفلح من والى من حادّ الله ورسوله، وخرق حجاب الهيبة، ونبذ الشريعة وراء ظهره، وقال في حق مولانا جلّ وعز، وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام، ما سوّلت له نفسه الحمقاء، ودعاه إليه وهمه المختل، ولقد خذل بعض الناس، فتراه يشرف كلام الفلاسفة الملعونين، ويشرف الكتب التي تعرضت لنقل كثير من حماقاتهم، تمكن في نفسه الأمارة بالسوء من حبّ الرياسة وحبّ

الإغراب على الناس، بما ينبهم على كثير منهم من عبارات واصطلاحات، يوهمهم أن تحتها علوماً دقيقة نفيسة،وليس تحتها إلا التخليط والهوس والكفر الذي لا يرضى أن يقوله عاقل، وربما يؤثر بعض الحمقى هوسهم، على الاشتغال بما يعنيه من التفقه في أصول الدين وفروعه، على طريق السلف الصالح والعمل بذلك، ويرى هذا الخبيث لانطماس بصيرته، وطرده عن باب فضل الله تعالى إلى باب غضبه، أن المشتغلين بالتفقه في دين الله تعالى، العظيم الفوائد دنيا وأخرى، بلداء الطبع، ناقصي الذكاء، فما أجهل هذا الخبيث، وأقبح سريرته، وأعمى قلبه حتى رأى الظلمة نوراً والنور ظلمة ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ سَمَّٰعُونَ لِلۡكَذِبِ سَمَّٰعُونَ لِقَوۡمٍ ءَاخَرِينَ لَمۡ يَأۡتُوكَۖ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ مِنۢ بَعۡدِ مَوَاضِعِهِۦۖ يَقُولُونَ إِنۡ أُوتِيتُمۡ هَٰذَا فَخُذُوهُ وَإِن لَّمۡ تُؤۡتَوۡهُ فَٱحۡذَرُواْۚ وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتۡنَتَهُۥ فَلَن تَمۡلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيۡـًٔاۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمۡۚ لَهُمۡ فِي ٱلدُّنۡيَا خِزۡيٞۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٞ ﴿٤١﴾ سَمَّٰعُونَ لِلۡكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحۡتِ﴾ **المائدة:٤١-٤٢، نسأله سبحانه أن يعاملنا، ويعامل جميع أحبتنا إلى الممات بمحض فضله، وأن يلطف بجميع المؤمنين، ويقيهم في هذا الزمان الصعب موارد الفتن بجوده وكرمه، ببركة أشرف الخلق سيدنا ومولانا محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم):**

وهذا الكلامُ يتضمنُ عدة ملحوظات:

أولًا: قوله: **(وبالجملة فالاحتياط في الأمور، هو أحسن ما يسلكه العاقل، لا سيما في هذا الأمر الذي هو رأس المال، وعليه ينبني كل خير، فكيف يرضى ذو همة أن يرتكب منه ما يكدر مشربه من التقليد المختلف فيه، ويترك المعرفة والتعلم للنظر الصحيح، الذي يأمن معه من كل مخوف، ثم يلتحق معه بدرجة العلماء الداخلين في سلك قوله تعالى:**

﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ﴾آل عمران:١٨، **فلا يتقاصر عن هذه الرتبة المأمونة الزكية إلا ذو نفس ساقطة وهمة خسيسة)**:

هنا رجعَ إلىٰ مسألةِ النظرِ مرةً أُخرىٰ، فقال: الاحتياطُ للمُكلَّفِ النظر حتىٰ يخرجَ من ربقةِ التقليدِ. وسبقَ أن ذكرنا أن إقرارَ الناسِ بوجودِ الله تعالىٰ، هو إقرارٌ فِطري ضروري، لا يحتاجُ إلىٰ نظرٍ واستدلال؛ وهذا يظهرُ في إيمانهم بالله تعالىٰ والتجائهم إليه، وما يراه عيانًا من تحقّقَ رجائه ودعائه لربهِ جلَّ وعلا.

والعجيبُ أنه يَستدل بلا إله إلا الله، مع أنها لا وجودَ لها عندهم في تقريراتهم العقدية، فإن غالبَ اهتمامهم مُنصَبٌّ علىٰ تقريرِ توحيدِ الربوبيةِ الذي لا خلافَ عليه أصلًا.

ثانيًا: وقوله: (**لكن على العاقل أن ينظر أولًا فيمن يحقق له هذا العلم، ويختاره للصحبة من الأئمة المؤيدين من الله تعالى بنور البصيرة، الزاهدين بقلوبهم في هذا العرض الحاضر، المشفقين على المساكين، الرؤفاء على ضعفاء المؤمنين، فمن وجد أحداً على هذه الصفة في هذا الزمان القليل الخير جداً، فليشدد يده عليه...**):

وهذا دعوةٌ منه إلىٰ التقليدِ بطريقٍ خفي، فهو يُحاربُ التقليدَ ويدعو إليه، فهو يقول: ابحث عن شخصٍ معروفٍ من أهلِ العلمِ فخذ عنه، وهذا رجوع منه إلىٰ التقليدِ.

وفي قوله: (**فمن وجد أحداً على هذه الصفة في هذا الزمان القليل الخير**

جدًا، **فليشدد يده عليه**): تعبيرٌ عن نَزْعةٍ صوفيةٍ، كأنه يقول: جِد لك شخصًا، وشُدَّ عليه والزمه، كحالِ المُريدِ مع شيخِهِ.

وكان الأليق بالمُصنفِ أن يُوجِّه المُكلَّفين إلىٰ أخذِ مسائلِ الصفاتِ من نصوصِ الكتابِ والسنةِ؛ لأن فيهما النور والهداية والشفاء، وخاصةً أن دلائلَ القرآنِ علىٰ صفاتِ الله تعالىٰ، من أوضحِ المسائلِ ولا تعقيدَ فيها، فهذا هو المنهجُ الصحيحُ الذي ينبغي أن يُوَجِّه إليه، لا أن يُوَجِّه المُكلَّفين إلىٰ قصدِ فلانٍ أو فلان.

وربما احتجَ بعضُ الناسِ: بأن العالِمَ أعرف وأعلم ؟ يُقالُ: نعم، لكن المُصنفَ هنا حينما وجَّه إلىٰ العالِم، لم يذكر الصفات المُميزة للعالِم الذي ينبغي أن يُتَّبع. وكان المُنبغي أن يُوَجِّه المُكلَّفين إلىٰ العالِم بالكتابِ والسُنةِ، وهو المنهجُ الذي ذكره النبي ﷺ حين ذكرَ الفرقةَ الناجيةَ، فقال: « مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي »[1]، وقال: « تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا: كِتَابَ الله وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ »[2]، فكان المُنبغي أن يَسلكَ هذا النهجَ النبوي، فهذا هو الأسلوبُ الذي يجبُ أن يُتَّبع. أمَّا توجيه العامّةِ إلىٰ العالِم دون تمييزٍ لحقيقةِ ذلك العالِم، فهذا أشبه

(١) أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب الإيمان، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة، ح(٢٦٤١).

(٢) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الجامع، باب النهي عن القول بالقدر،ح(٢٤).

بالكلامِ العاطفي، مع كونه ليس أُسلوبًا علميًا، كما لو قِيلَ لشخصٍ: اذهب إلىٰ أحسن طبيبٍ مُعالج، فكيف يعرفه وهو لا يعلمُ في الطبِ شيئًا؟!

ثالثًا: قوله: (**وليحذر المبتدئ جهده، أن يأخذ أصول دينه من الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة، وأولع مُؤلفوها بنقل هوسهم، وما هو كفر صراح من عقائدهم، التي ستروا نجاستها بما ينبهم على كثير من اصطلاحاتهم وعباراتهم، التي أكثرها أسماء بلا مُسميات، وذلك ككتب الإمام الفخر في علم الكلام، وطوالع البيضاوي، ومن حذا حذوهما في ذلك، وقلّ من يفلح من أولع بصحبة كلام الفلاسفة، أو يكون له نور في قلبه أو لسانه...**):

هذا كلامٌ جيدٌ من المؤلفِ، وهو التحذيرُ من كُتبِ الفلاسفةِ، ومن كُتبِ المتكلمين الذين تأثروا بهم. والأشاعرةُ المتأخرون منهم من مالَ إلىٰ الفلسفةِ، ومنهم من مالَ إلىٰ المعتزلةِ كالجويني، وهي مذاهب خطيرة؛ لأن فيها اجتراء علىٰ الذاتِ الإلهيةِ ولا توقيرَ فيها.

إذن: تحذيرُ المُصنفِ من المناهجِ الفلسفيةِ أمرٌ محمود، لكن كان الأجدر به، أن يدعو إلىٰ التمسكِ بالكتابِ والسُنةِ علىٰ فهمِ السلفِ الصالحِ، لا أن يدعو إلىٰ أشخاصٍ غير معروفين، لكن بحكمِ أنه ينحو منهجَ المتكلمين، فهو يرىٰ أن أولَ الواجباتِ النظر، فلا مكانَ قبلَ النظرِ للكتابِ والسُنةِ؛ لأنهما تابعان لإثباتِ وجودِ الله تعالىٰ، النابع عنده من مسألةِ النظرِ.

رابعًا: وقوله: (**ولقد خُذل بعض الناس؛ فتراه يشرف كلام الفلاسفة**

الملعونين، ويشرف الكتب التي تعرضت لنقل كثير من حماقاتهم؛ لما تمكن في نفسه الأمارة بالسوء من حب الرياسة، وحب الإغراب على الناس بما ينبهم على كثير منهم من عبارات واصطلاحات، يوهمهم أن تحتها علومًا دقيقة نفيسة، وليس تحتها إلا التخليط والهوس والكفر الذي لا يرضى أن يقوله عاقل..):

يُشيرُ المُصنفُ إلىٰ منهجِ بعضِ المُتشدِّقين من الفلاسفةِ ونحوهم، وهو أشبه بكلامِ الحداثيين، الذين يُغربون في العباراتِ والمُصطلحاتِ، ويأتون بكلامٍ لا ثمرةَ منه، لكنهم يسلكون هذا الطريق؛ ليُقال: إنهم أهل فَهمٍ دقيقٍ، وتحريرٍ عميقٍ، وكلامٍ متينٍ، وفي الحقيقةِ لا طائلَ من كلامهم، فيأتون بكلامٍ مُغرِب ومُهوَّل؛ ليخدعوا به العامةَ، ويتميزوا به، وهو نفس ما ابتلوا به في السابقِ، يأتون بكلامِ الفلاسفةِ المليء بالإغرابِ، ويظن العامة من الناسِ أن كلامهم ينطوي علىٰ علم، وهم إنما يُريدون التميّزَ أمامَ الناسِ. فتجدُ مثلًا في مُصطلحاتهم وتقسيماتهم الإغرابَ بما لا يفهمه عامة الناسِ، فيقسِّمون العلمَ إلىٰ أقسامٍ، فيقولون: عِلمُ العامةِ، وعِلمُ الخاصةِ، وعِلمُ خاصةِ الخاصة، ونحو ذلك، وهو في الحقيقةِ منهجٌ يُرادُ به التميّز. ومن طُرقِ التميّز: الإغرابُ في العباراتِ والمُصطلحاتِ، وهذا مرضٌ نفسي، فمن سَلكَ هذا الطريق، وتشدَّدَ وأغرَبَ في عبارتهِ ومُصطلحاتهِ احتاجَ إلىٰ علاج. وللأسف؛ فالمتكلمون فيهم من هذا المرضِ، وهو التعقيدُ والإغرابُ في العباراتِ والمُصطلحاتِ

الشيء الكثير، وإن كان لا يصلُ إلىٰ حالِ الفلاسفةِ. أمَّا الإسلامُ فلا تعقيدَ في تشريعاتهِ وأحكامهِ، فهو سهلٌ ميسور، فكان الأعرابي يَفِدُ إلىٰ النبي ﷺ، وفي ساعةٍ يتعلمُ أمورَ الإيمانِ، فينطلق إلىٰ قومهِ داعيًا. فطريقةُ الأنبياءِ ودعوتهم، هي أسلمُ الطرقِ وأنقاها، فقد سَلِمت من هذا الإغرابِ، واتسمت باليسرِ والسهولةِ.

خامسًا: وقوله: (**فما أجهل هذا الخبيث، وأقبح سريرته، وأعمى قلبه حتى رأى الظلمة نوراً، والترظلمة...**):

وهذا يدلُّ علىٰ أن منهجَ التنقصِ منهجٌ قديم، فالهجومُ بالألفاظِ النابيةِ، والعباراتِ الساخرةِ، منهجٌ قديمٌ، يُرادُ به التنقص وإبراز الذاتِ؛ كما يقولون عن أهلِ الحديثِ حَشَوِيّة، أو يقولون عن الفقهاءِ: علماء حيض ونفاس، فهذه طِباعٌ قديمةٌ في التنقصِ، يُراد بها إبراز الذاتِ.

وقوله: ((ص) فَمِمَّا يَجِبُ لِمَوْلاَنَا جَلَّ وَعَزَّ عِشْرُونَ صِفَةً.

(ش) أشار بمن التبعيضية إلى أن صفات مولانا جلّ وعزّ الواجبة له لا تنحصر في هذه العشرين. إذ كمالاته تعالى لا نهاية لها. لكن العجز عن معرفة ما لم ينصب عليه دليل عقلي ولا نقلي، لا تؤاخذ به بفضل الله تعالى):

بدأ المُصنفُ في بيانِ صفاتِ الله تعالىٰ، وهنا نسألُ: علىٰ أي أساسٍ بناها ؟ لأن الأصلَ أن يَذكرَ قبلها علىٰ قانونهِ ومنهجهِ دليلَ الحدوثِ؛ ليبني عليها هذه المسائل. وكان الأولىٰ في حقهِ أن يُشيرَ إلىٰ دلالاتِ السمعِ أو العقلِ التي تدلُّ علىٰ هذه الصفات.

فالسلفُ يقولون بوجودِ إلهٍ مُدبِّرٍ لهذا الكونِ، وكُل ما يأتي في الوحي من وصفٍ لهذا الإلهِ يجبُ الأخذُ به، وكُل ما نفاه عنه الوحي ننفيه، فهذا هو المنهجُ الصحيحُ المُنضبط، وهو مُوافقٌ للمنهجِ العقلي الصحيح؛ لأننا نأخذُ عن الأعلمِ، والأصدقِ، والأنصحِ، والأفصحِ. فحين يقول الله تعالىٰ عن ذاتهِ المُقدَّسةِ كذا وكذا، فَلِمَ التردد في إثباتها ؟ فالأصلُ أن تُؤخذَ هذه الصفات من القرآنِ؛ لأن الله تعالىٰ هو الأعلمُ، كما قال تعالىٰ: ﴿ قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ ﴾ [البقرة: ١٤٠]، فلا تجوزُ مُعارضة النصوصِ الواردةِ في الصفاتِ بالعقلِ المُجرّدِ، ولذا يُقالُ للمُنكرين: عَلَامَ بنيتم ردَّ صفاتِ الله تعالىٰ، من الإتيانِ، والمجيءِ، والنزولِ، والاستواءِ، والعلو، وغير ذلك من صفاتهِ الخبريةِ، والفعليةِ الاختياريةِ ؟

ونحنُ هنا لا نعترضُ علىٰ قوله: (**بأن الوجود صفة**)، لكن نحن نُؤصِّلُ ونُؤسِّسُ لمنهجٍ صحيحٍ في هذا البابِ، وهو أن كُلَّ ما وردَ من النصوصِ في الكتابِ والسُنةِ الصحيحةِ، وجبَ قبوله وعدم ردِّه، فهنا ينضبطُ المنهج.

مع أنه أشارَ في كلامهِ إلىٰ الدليلِ النقلي، فكيف يذكره، والله جلَّ وعلا لم يَثبت وجوده بعد ؟ فهذا تناقضٌ في المنهجِ.

إذن: حين نقفُ أمامَ منهجِ أهلِ السُنةِ والجماعةِ، نجدُ تواؤمًا مع النصوصِ؛ لأنهم يقولون: نُثبتُ كُلَ ما أثبته الله تعالىٰ لنفسه، أو أثبته له

رسوله ﷺ، من غيرِ تحريفٍ ولا تعطيلٍ، ومن غيرِ تكييفٍ ولا تمثيلٍ.

والمُشكلُ هنا: أن المُصنفَ جعلَ النظرَ أول الواجباتِ علىٰ المُكلَّفِ، ثم قال: (**فمما يجب لمولانا جلّ وعز عشرون صفة**)، فكيف أوجبه علينا، ولم يأت بالدليل، ولم يُبرهن علىٰ وجودِ الله تعالىٰ ؟ فهل نُقلِّده في قوله فنكون مُقلِّدين، أم ننظر قبلَ الأخذِ عنه ؟ فإن مقتضىٰ كلامه هنا، يتناقضُ مع تنظيرهِ في بداياتِ تأليفهِ لهذه العقيدةِ؛ لأن عرضه لعقيدته فيه تقليد؛ فكأنه يقول: هذه البراهينُ التي سأذكرها، خذها، واكتفِ بها، وإلا فَلِمَ لَمْ يأخذ بنصوصِ الكتابِ والسُنةِ ابتداءً، وهما مصدرُ الصفاتِ؟

وهنا عليه ملحظان:

١ - أنه بدأ بإثباتِ الصفاتِ قبلَ إثباتِ وجودِ الله تعالىٰ، وهذا دليلٌ علىٰ اضطرابِ منهجهِ.

٢ - أنه نهىٰ عن التقليدِ في العقائدِ، وأنه لابُدَّ من النظرِ، ثم كلامه في تقريرِ الأحكامِ العقليةِ وبيانِ الصفاتِ يُنبئ عن التقليد، فهو يُقدِّمُ عقيدته دونَ نظر. وهو حين ينهىٰ عن التقليدِ، يُقدِّمُ عقيدته علىٰ مائدةِ التقليدِ، وكُل ما ذكره وقرَّره هو مُراعاة لقاعدةِ الحدوثِ عنده.

والأصلُ كما أشرنا في هذا الباب: أن تُؤخذَ هذه العقيدة من القرآنِ والسُنةِ، وممَّا قرَّره الأنبياءُ والرسلُ عليهم السلام في ذاتِ الله تعالىٰ؛ لأنها غيبٌ لا تُدرك إلا بما جاءَ علىٰ ألسنةِ الرُسلِ عليهم السلام، وما بُيِّنَ في كتابِ الله تعالىٰ. ولكن هؤلاء حين يَعرضونَ العقيدةَ، يَعرضونها بفكرٍ

أشعري، وبمُسلّماتٍ أشعرية، وهذا محضُ التقليدِ؛ وهو أن تُقَرَرَ العقائد في قوالب، يُرادُ الأخذُ بها دونَ نظرٍ وتأملٍ، علىٰ خلافِ ما يُقرِّرونه.

- **وسيذكرُ المُصنفُ عشرين صفة**، هي في حقيقتها سبع صفاتٍ، وهي صفاتُ المعاني، أمَّا الصفاتُ المعنوية فهي تابعةٌ لصفاتِ المعاني، وصفةُ الوجودِ صفةٌ نفسيةٌ واجبةٌ له تعالىٰ، والباقي صفاتٌ سلبية، وهذا يعني: أن الصفاتَ الثبوتية عندهم سبع صفاتٍ فقط.

وحين يقولُ المُصنفُ: (**يجب له الوجود**)، فهذا يستلزمُ أن له البقاءَ والقِدم؛ لأن الحدوثَ من لوازمِ المُمكناتِ، وأمَّا واجبُ الوجودِ فيستحيل ألاَّ يكونَ موجودًا، ولكنَّ المُصنفَ احتاجَ إلىٰ التفصيلِ، وإلا فإنه حين قال: يجبُ له الوجود، فهذا يُغني عن صفتي البقاءِ والقِدمِ، فهذا يُعدُّ من بابِ التفصيلِ، وبابِ الخاصِ بعدَ العام.

وسيذكرُ المُصنفُ صفاتَ المعاني، والصفاتَ المعنوية، فالعلمُ من صفاتِ المعاني، وكونه عالمًا من الصفاتِ المعنوية، والقدرةُ من صفاتِ المعاني، وكونه قادرًا من الصفاتِ المعنوية، فجعلَ العلمَ صفةً، وكونه عالمًا صفةً أُخرىٰ.

والمُفارقةُ المنهجية: أنه تحدَّثَ عن الصفاتِ، ولم يُثبت بعد وجودَ الله تعالىٰ، فهو يتحدثُ كأن الأمرَ قد ثَبتَ وانتهىٰ، وهذا خللٌ منهجي كما مرَّ معنا.

وهـو حـين يَعـرِضُ الصـفات، يَعرِضُـها بجـدالٍ ونقـاشٍ وتسـليم، وسنُلاحظُ أنـه حـين يُثبتُ صـفاتَ المعـاني والصـفاتَ المعنويـة، سيُولّدُ معـاني لا دليلَ عليهـا مـن العقـلِ ولا مـن النقـلِ؛ كمفهـومِ السـمعِ عنـده، فجعله مُتعلِّقًا بكلِ موجود، وهذا كما سيأتي، علىٰ خلافِ العقلِ والمُشاهِدِ واللغةِ؛ لأن السمعَ في العقلِ والمُشاهدِ واللغةِ، إنما يتعلقُ بالأصواتِ، فـلا يُمكـنُ تمييـزُ المطعومـاتِ بالسـمعِ، فـلا يتعلـقُ السـمعُ بمعرفـةِ المطعوماتِ حلاوةً ومرارةً، أو حـرارةً وبـرودةً، ونحـو ذلـك، فهـذا لـيس معقولًا، لكنَّ المُصنفَ يُقرِّر هذا المعنىٰ في صـفةِ السـمعِ ومُتعلَّقِه، وكـذا في صفةِ البصرِ ومُتعلَّقِه، فيرىٰ أنـه يتعلَّقُ بكـلِ شـيء، وهـذا علىٰ خـلافِ العقـلِ والمُشـاهدِ واللغـةِ؛ فهنـاك أشـياء تُسـمعُ ولا تُـرىٰ؛ لأن مُتعلَّقَهـا السـمع لا البصـر كالأصـواتِ. وسنُلاحظُ كـذلك أنـه يُثبـتُ صـفةَ الكـلامِ بطريقةٍ غير معقولـة، فيقـولُ: هـو قـديمٌ أزلـي، وأنـه واحـدٌ، وهـو كـلامُ الله تعالىٰ بلا حرفٍ ولا صوت، وهذا أشبه مـا يكـونُ بقـولِ القـائلين بوحـدةِ الوجودِ: أي أن الوجـودَ واحـد، فحـين يقـولُ: بـأن الكـلامَ واحـدٌ، يكـونُ مُخالفًا للمعقولِ؛ لأن الكلامَ منه الأمر والنهي، والاستفهام والاستخبار، ومنه المُناداة والمناجاة، لكنه يراه واحدًا، وهذه مفاهيمُ مغلوطة.

وقوله: ((ص) وَهِيَ الْوُجُودُ.

(ش) معناه ظاهر، وفي عدِّ الوجود صفة على مذهب الشيخ الأشعري تسامح؛ لأنه عنده عين الذات ليس بزائد عليها، والذات ليست بصفة، لكن لمَّا كان الوجود توصف به الذات في اللفظ، فيقال: ذات مولانا جلّ وعزّ

موجودة، صح أن يعدّ صفة على الجملة، وأما على مذهب من جعل الوجود زائدًا على الذات كالإمام الرازي، فعدّه من الصفات صحيح لا تسامح فيه، ومنهم من جعله زائدًا على الذات في الحادث دون القديم، وهو مذهب الفلاسفة):

حين يقولون: من صفاتِ الله تعالىٰ (الوجود)، هل هذا من بابِ التسامحِ أو هي صفةٌ علىٰ وجهِ الحقيقةِ ؟ يعني: هل الوجودُ من الصفاتِ أم لا ؟

وقبلَ الجوابِ عن هذا السؤالِ، لابُدَّ من بيانِ بعضِ المسائل:

١-الوجودُ هو تمييزُ الأشياء الموجودةِ عن الأشياء غير الموجودة؛ فحين تقول: هذه الأقلامُ موجودة، فهذا تمييزٌ لها عن غيرِ الموجودِ، منها أو من غيرها.

٢-أن عندنا ذاتًا وصفاتًا، فمثلًا: الكتابُ والبياضُ، فالكتابُ ذات، والبياضُ صفة، فحين تقول: صفةُ الكتابِ البياض، فالبياضُ هنا صفةٌ زائدةٌ عن الذاتِ وهو الكتابُ، وهنا يُفرَّق بين قولنا: الكتابُ أبيض، والكتابُ موجود، فالبياضُ شيء زائدٌ علىٰ الذاتِ، وأما الوجودُ فهو هو، فوجودُ القلمِ هو هو، فهو معنىٰ يُرادُ منه نفي العدمِ والامتناعِ، ولذلك عَدَّها المُصنفُ من الصفاتِ النفسيةِ.

وهو مِثلُ التفريقِ بين قولنا: القلمُ موجود، والقلمُ أسود، فإن السوادَ موجودٌ فيه، وهو زائدٌ عن القلمِ، وهو عَرَضٌ زائدٌ علىٰ الذاتِ؛ لأن

الصفاتَ من الأعراضِ، فهي بحاجةٍ إلىٰ مكان، بخلافِ قولنا: القلمُ موجود؛ فكلمةُ الوجودِ هي تحقيقُ قولنا: إنه غير معدوم.

إذن: فصفةُ السوادِ قائمةٌ موجودةٌ به، ويُرادُ بالوجودِ في قولنا: القلمُ موجود، هو نفسه، يعني: أنه مُتحقِّقٌ غير معدوم.

٣-ولما كان الوجودُ ليس زائدًا علىٰ الذاتِ، فقد ذكرَ المُصنفُ: أن عدَّها من الصفاتِ فيه تسامح؛ لأن الأصلَ في الصفةِ أن تكون شيئًا زائدًا علىٰ الذاتِ، والوجودُ ليس زائدًا علىٰ الذاتِ إلا علىٰ مذهبِ الرازي، فيرىٰ الوجودَ شيئًا زائدًا علىٰ الذاتِ، وبعضُ هؤلاء يقعونَ في أخطاء؛ كتصورهم أشياء لا وجودَ لها في الخارجِ، كقولِ فيثاغورس: الأعدادُ موجودةٌ في الخارجِ، وقولِ أفلاطون: المُطلقاتُ والكُليّاتُ موجودةٌ في الخارجِ[1]، فيقع بعض الأذكياءِ في أمورٍ لا يقبلها العقلُ، **كما لو قِيلَ**: هل الأيامُ والشهورُ والسنون موجودةٌ في الخارجِ ؟ **قِيلَ**: لا، بل هي معانٍ اعتبارية، فحين تقول: ثلاثة أقلامٍ، فعندنا كلمتان: ثلاثة، وأقلام؛ فالثلاثةُ لا وجودَ لها في الخارجِ، بل وجودها في الأذهانِ فقط، وأمَّا في الخارجِ فلا يُوجدُ إلا الأقلام، فالإشكالُ يقعُ حين يُجعل للموجوداتِ في الذهنِ وجودًا خارجيًا.

---

(١) انظر: ابن تيمية: شرح الأصبهانية، ت: د. محمد السعوي، مكتبة دار المنهاج – الرياض، ط٢ ١٤٣٣هـ (٥١١).

إذن: ذكرَ المُصنفُ الخلافَ في صفةِ الوجودِ علىٰ ثلاثةِ أقوال:

الأول: من يرىٰ أنَّ الوجودَ ليس صفةً زائدةً علىٰ الذاتِ، وإنما لتحققه نفيًا للعدمِ، فهو صفةٌ نفسية، وهو مذهبُ الإمامِ أبي الحسن الأشعري، وعلىٰ هذا الرأي، فَعَدُّ الوجودِ من بابِ الصفاتِ يُعدُّ تسامحًا.

الثاني: من يرىٰ أنَّ الوجودَ صفةٌ زائدةٌ علىٰ الذاتِ، وهو مذهبُ الرازي، فعدُّه الوجودَ من بابِ الصفاتِ لا تسامحَ فيه؛ فقوله: الوجودُ صفة يتواءم مع مذهبِهِ، بأن الصفةَ شيء زائدٌ علىٰ الذاتِ.

الثالث: من يرىٰ أن الوجودَ صفةٌ زائدةٌ علىٰ الذاتِ في الحادثِ دون القديمِ، وهو مذهبُ الفلاسفةِ. فمذهبُ الفلاسفةِ يقومُ علىٰ تصوّرِ القديمِ موجودًا، فلا يُتصوّرُ القديمُ إلا موجودًا، ووجوده ليس زائدًا عليه. وأما الحادثُ فيُتصوَّرُ أنه لم يكن موجودًا ثم وُجد، فكان وجوده زائدًا علىٰ ذاتِهِ؛ لأنه يُمكنُ تصوُّره، فإن تَصوَّرته ولدًا، فسيأتيك ذكرًا كان أم أنثىٰ. فالتفريقُ بين القديمِ والحادثِ، قائمٌ علىٰ إمكانِ التصوّرِ؛ فالقديمُ لا يُمكنُ تصوُّره إلا قديمًا، ولذا فالوجودُ ليس صفةً زائدةً علىٰ الذاتِ، والحادثُ يُمكنُ تصوُّره قبلَ وجودِهِ ثم وُجد، فصفةُ الوجودِ بالنسبةِ إليه زائدة علىٰ الذاتِ، فيُفرِّقُ الفلاسفةُ بين القديمِ والحادثِ من جهةِ تصوّره قبلَ الوجودِ من عدمِهِ. وهذا التشقيقُ والتفريعُ يُبيِّن كيف تشطح العقول في أمورٍ مُسلَّمةٍ لا يختلفُ فيها اثنان.

وأما مصدرُ هذا الخلل: فهو قائمٌ علىٰ تصوّرِ مسألةِ الماهيةِ، وهل لها وجودٌ في الخارجِ أم لا ؟

فإنَّ الشيء قبلَ أن يُوجدَ، يُرادُ ويُتصوَّر؛ كما لو قالَ أحدهم لخياطٍ: خِط لي ثوبًا صفته كذا وكذا، فهذا الثوبُ بهذه المواصفاتِ المُعينةِ، هل هو موجودٌ في الخارجِ أم في الذهنِ ؟ وجوده وجودٌ ذهني، فلا وجودَ له في الخارجِ، فالماهيةُ هنا ذهنية. فهؤلاء لمَّا رأوا أن الماهيةَ تُرَادُ، وتُعلَمُ، وتُتصوَّرُ، وتُقصَدُ، ظنوا أنها شيء زائد عن الذاتِ إذا تحقَّق واقعًا، وهذا خلل؛ لأنه وإن كان زائدًا، فهو زائدٌ في الذهنِ فقط، أما في الخارجِ فلا يُوجدُ فيه إلا المُعيَّن، وهو الثوبُ المُرادُ خِياطته.

فقولهم في الماهيةِ: إنها زائدةٌ علىٰ الذاتِ، يُرادُ بها الماهية الذهنية؛ فإن الماهيةَ هي عينُ الوجودِ.

وقولُ الرازي: الوجودُ زائدٌ علىٰ الذاتِ، هو مِثلُ قولهم في الماهيةِ: إنها زائدةٌ علىٰ الذاتِ؛ فإنهم يتعاملون بهذه الأشياء، فيقولون: خِط لي ثوبًا صفته كذا وكذا، فصارَ لهذا الثوبِ تصوُّرًا، لكن هل هذا التصوُّر وهذه الماهيةُ الذهنيةُ زائدة علىٰ حقيقةِ الثوبِ ؟ لا، لكن بعضهم يعدها زائدة علىٰ الوجودِ، بدليلِ أنهم يقولون: لَمْ يخط لي الثوبَ كما وصفتُ له، فقلت له: خِط لي جيبين في الثوبِ، فخاطَ لي جيبًا واحدًا، فقالوا: الماهيةُ غير الوجودِ. نقول: نعم، الماهيةُ موجودة، لكن وجودها وجودٌ ذهني، لا حقيقةَ لها في الخارجِ، ومن هنا يقعُ الغلطُ عند بعضِ الناسِ.

وعليه: فلو عُدَّ الوجودُ صفة، فهو ليس وجودًا خارجيًا؛ فإن الخارجي لا يُوجدُ فيه إلا الموجود الكائن.

إذن: فالوجودُ صفةٌ نفسية، أما البقاءُ والقِدمُ ونحوها فهي صفاتٌ سلبية؛ لأنها تنسبك إلىٰ صفةٍ سلبية. فالقديمُ ليس صفةً زائدةً علىٰ الذاتِ، وإنما هو صفةٌ سلبية، بمعنىٰ: لا مُفتتحَ لوجودِهِ. فهذه الصفاتُ السلبيةُ وكذا الصفاتُ الإضافيةُ هي التي يُثبتها الفلاسفةُ والمعتزلة؛ لأنها صفاتٌ لا تقومُ بالشيء.

ويُوضِّحُ ذلك:

- **لو قلتَ**: القلمُ أسود، فصفةُ السوادِ قائمة به موجودة، فالأعراضُ زائدةٌ علىٰ الذاتِ؛ كالطولِ، والسوادِ، والبياضِ؛ لأن الصفاتَ من الأعراضِ التي تحتاجُ إلىٰ مكان.
- **وحين أقولُ**: القلمُ موجود، فالمُرادُ هو نفسه، يعني: أنه مُتحقِّقٌ غير معدوم، فهو صفةٌ نفسية.
- **وحين أقولُ**: القلمُ فوقَ الطاولةِ وتحتَ السقفِ، فالفوقيةُ والتحتيةُ صفاتٌ نسبيةٌ إضافيةٌ لا وجودَ لها، ولا تتعلقُ بالقلمِ، لكنَّ القلمَ بالإضافةِ إلىٰ الطاولةِ فهو فوق، وبالإضافةِ إلىٰ السقفِ فهو تحت، لكنَّ هذه الفوقيةَ والتحتيةَ لا تقومُ بالقلمِ.
- **وحين أقولُ**: الجوالُ ليس بقلم، فهذا وصفٌ سلبي لا وجودي.

فهذه الصفاتُ يُطلِقُها الفلاسفةُ والمعتزلةُ ولا يمنعونَ منها.

وقوله: ((ص) وَالْقِدَمُ.

(ش) الأصح أن القِدَم صفة سلبية، أي: ليست بمعنى موجود في نفسها؛ كالعلم مثلًا، وإنما هو عبارة عن سلب العدم السابق على الوجود، وإن شئت قلت: هو عبارة عن عدم الأولية للوجود، وإن شئت قلت: هو عبارة عن عدم افتتاح الوجود، والعبارات الثلاث بمعنى واحد، هذا معنى القِدَم في حقه تعالى باعتبار ذاته العلية، وصفاته الجليلة السنية. وأما معناه إذا أطلق في حق الحادث كما إذا قلت مثلًا: هذا بناء قديم، وعرجون قديم، فهو عبارة عن طول مدة وجوده، وإن كان حادثًا مسبوقًا بالعدم؛ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾ يوسف:٩٥، وقوله عز وجل: ﴿كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ يس:٣٩، والقِدَم بهذا المعنى على الله تعالى محال؛ لأن وجوده جلّ وعزّ لا يتقيد بزمان ولا مكان؛ لحدوث كلٍ منهما، فلا يتقيد بواحد منهما إلا ما هو حادث مثلها.

وهل يجوز أن يتلفظ بلفظ القديم في حقه تعالى، فيقال: هو جلّ وعزّ قديم؛ لأن معناه واجب له جلّ وعزّ عقلًا ونقلًا، أو لا يتلفظ بذلك؟ وإنما يقال: يجب له تعالى القِدَم أو نحو هذا من العبارات، ولا يطلق عليه في اللفظ اسم القديم؛ لأن أسماءه جلّ وعزّ توقيفية؟ هذا مما تردّد فيه بعض الأشياخ، لكن قال العراقي في شرح أصول السبكي: عَدَّه الحليمي في الأسماء، وقال: لم يرد في الكتاب نصًا وإنما ورد في السنة، قال العراقي: وأشار بذلك إلى ما رواه ابن ماجه في سننه، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وفيه: عدّ القديم من التسعة والتسعين) :

هل صفةُ القِدمِ صفةُ معنىً أم صفةٌ سلبية ؟ هو صفةٌ سلبية، يعني: أنه لا مُفتتحَ لوجودِه ولا بدايةَ له، فليس هو صفةٌ زائدةٌ قائمة بالذاتِ؛ لأن الصفةَ شيء زائدٌ على الذاتِ، بخلافِ السمعِ والبصرِ وغيرهما مما يُثبتونه من صفاتِ المعاني، فهي صفاتٌ قائمةٌ بالذاتِ غير الذاتِ.

والقديمُ قد يُوصفُ به الشيء وصفًا اعتباريًا إضافيًا، فيُقال: هذا ثوبٌ قديم، وهذا ثوبٌ جديد، فهو قديمٌ بالنسبةِ للجديدِ، وجديدٌ بالنسبةِ لما قبله، فهذا إضافي في المخلوقاتِ، **أما إطلاقه على الله تعالى**، فالمرادُ به: أنه لا مُفتتحَ لوجودهِ ولا بدايةِ له. وأهلُ العلمِ يقولون: الأفضلُ أن تقول: قديمٌ بلا ابتداء، كما جاء في عقيدةِ الإمامِ الطحاوي[1]، فهو أفضلُ من قولك: قديمٌ، هكذا مجردة. وهذا يُقالُ من بابِ الإخبارِ لا من بابِ الصفاتِ؛ فبابُ الإخبارِ يُتسامحُ فيه[2]، وإن كان قد وردَ في بعضِ النصوصِ ما يفيدُ أنه صفة، كقولهِ في الحديثِ: « وسُلطانه القديم »[3].

والخُلاصةُ:

١ - أن معنى القديم عند المتكلمين: الذي لا بدايةَ لوجودهِ.

---

(١) الطحاوي: متن العقيدة الطحاوية، اعتنى به: بهاء الدين عقيل، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط١ ١٤٢٦هـ،(٤).

(٢) يقول الإمام ابن القيم في بدائع الفوائد،ت: علي العمران، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع – مكة المكرمة،ط٣ ١٤٣٣هـ (١/ ٢٨٥): «... ما يُطلق عليه في باب الأسماء والصفات توقيفي، وما يُطلق عليه من الأخبار، لا يجب أن يكون توقيفيًا؛ كالقديم، والشيء، والموجود، والقائم بنفسه».

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب فيما يقوله الرجل عند دخوله المسجد، ح(٤٦٢).

٢- وأما في استعمالاتنا مع الأشياء، فهي نسبيةٌ إضافية، نقيسُ به على غيره، كما قال تعالىٰ: ﴿كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾(١) [يس:٣٩].

٣- أنه ليس من أسماءِ الله وصفاته.

٤- يجوزُ الإخبارُ به عن الله تعالىٰ؛ فبابُ الإخبارِ أوسعُ من بابِ الأسماءِ والصفاتِ، فيجوزُ الإخبارُ عنه بلغةٍ يفهمها الناس، وخاصة مع المتكلمين في بابِ الحِجاجِ والمناظرةِ.

٥-والخطأ المنهجي في طريقتهِ: أنه بدأ يُدللُ علىٰ صفاتِ الله تعالىٰ قبلَ أن يُثبتَ وجوده، وكأنه يُلقِّن عقائده للناسِ تلقينًا، علىٰ خِلافِ منهجهِ الذي اختطه في بدايةِ عقيدتهِ.

٦-وأما الحديثُ الذي أشارَ إليه ففيه نظر، وإلا فغالبُ الشُرَّاحِ علىٰ أن القديمَ ليس معدودًا في الأسماءِ الحسنىٰ، ولو وردَ لذكره السلف(٢).

---

(١) يقول الشيخ السعدي في تفسيره، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢ ١٤١٧هـ، (٦٤٢): «﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ﴾ ينزل بها، كل ليلة ينزل منها واحدة، ﴿حَتَّىٰ﴾ يصغر جدًا، فيعود ﴿كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ أي: عرجون النخلة، الذي من قِدمه نش وصغر حجمه وانحنىٰ، ثم بعد ذلك، ما زال يزيد شيئًا فشيئًا، حتىٰ يتم نوره، ويتسق ضياؤه».

(٢) الحديث أخرجه ابن ماجه في سننه، باب أسماء الله تعالىٰ،ح(٣٨٦١)، من رواية عبد الملك الصنعاني، وضعفه البوصيري في مصباح الزجاجة (٤/ ١٤٨) وقال: «وإسناد طريق ابن ماجه ضعيف؛ لضعف عبد الملك بن محمد الصنعاني»، وحكم الشيخ الألباني بصحته دون سرد الأسماء، في صحيح سنن ابن ماجه، المكتب الإسلامي -

=

=

بيروت، ط٢ ١٤٠٨هـ، (٢/ ٣٣٠)، وأخرجه البيهقي في الأسماء والصفات، دار الكتب العلمية، (٢٣) من رواية عبد العزيز بن الحصين، وعدّه من الأسماء.

فائدة: يقول شارح الطحاوية ابن أبي العز (١/ ٧٧): «وقد أدخل المتكلمون في أسماء الله تعالىٰ القديم، وليس هو من الأسماء الحسنىٰ، فإن القديم في لغة العرب التي نزل بها القران: هو المتقدم علىٰ غيره، فيقال: هذا قديم، للعتيق، وهذا حديث، للجديد. ولم يستعملوا هذا الاسم إلا في المتقدم علىٰ غيره، لا فيما لم يسبقه عدم، كما قال تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾يس:٣٩، والعرجون القديم: الذي يبقىٰ إلىٰ حين وجود العرجون الثاني، فإذا وجد الجديد قيل للأول: قديم، وقال تعالىٰ: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا۟ بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَآ إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾الأحقاف:١١، أي: متقدم في الزمان.

وقال تعالىٰ: ﴿قَالَ أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ مَعِيَ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ﴾الشعراء:٧٥-٧٦. فالأقدم مبالغة في القديم، ومنه: القول القديم والجديد للشافعي - رحمه الله- وقال تعالىٰ:﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَأَوْرَدَهُمُ ٱلنَّارَ﴾ هود:٩٨، أي يتقدمهم.

ويستعمل منه الفعل لازمًا ومتعديًا، كما يقال: أخذت ما قدم وما حدث، ويقال: هذا قدم هذا وهو يقدمه. ومنه سميت القدم قدمًا، لأنها تقدم بقية بدن الإنسان، وأما إدخال القديم في أسماء الله تعالىٰ، فهو مشهور عند أكثر أهل الكلام.

وقد أنكر ذلك كثير من السلف والخلف، منهم ابن حزم. ولا ريب أنه إذا كان مستعملًا في نفس التقدم، فإن ما تقدم علىٰ الحوادث كلها فهو أحق بالتقدم من غيره. لكن أسماء الله تعالىٰ هي الأسماء الحسنىٰ التي تدل علىٰ خصوص ما يمدح به، والتقدم في اللغة مطلق لا

=

وقوله: ((ص) وَالْبَقَاءُ.

(ش) هو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود، وإن شئت قلت: هو عبارة عن عدم الآخرية للوجود، والعبارتان بمعنى واحد، وبعض الأئمة يقول: معنى البقاء في حقه تعالى، استمرار الوجود في المستقبل إلى غير نهاية، كما أن معنى القِدَم في حقه تعالى، استمرار الوجود في الماضي إلى غير غاية، وكأن هذه العبارة يجنح قائلها إلى أن القِدَم والبقاء صفتان نفسيتان؛ لأنهما عنده الوجود المستمر في الماضي والمستقبل، والوجود نفسي لعدم تحقق الذات بدونه، وهذا المذهب ضعيف؛ لأنهما لو كانتا نفسيتين لزم أن لا تُعقل الذات بدونهما، وذلك باطل؛ بدليل أن الذات يُعقل وجودها، ثم يطلب البرهان على وجوب قدمها وبقائها. وشذّ قوم فقالوا: إن القِدَم والبقاء صفتان موجودتان تقومان بالذات كالعلم والقدرة، ولا يخفى ضعفه؛ لأنه يلزم عليه أن يكونا قديمين أيضا بقِدَم آخر موجود، وباقيين أيضًا ببقاء آخر موجود، ثم ينتقل الكلام إلى هذا القِدَم الآخر وهذا البقاء الآخر، فيلزم فيهما ما لزم في الأولين، ويلزم التسلسل، وأضعف من هذا القول قول من فرق، وقال: القدم سلبي، والبقاء وجودي، والحق الذي عليه المحققون: أنهما صفتان سلبيتان، أي: كل منهما عبارة عن سلب معنى لا يليق به تعالى، وليس لهما معنى موجود في الخارج عن الذهن):

ذكرَ المُصنفُ أقوالَ الناسِ في صفتي البقاءِ والقِدمِ:

١ - قولُ بعضِ المتكلمين: إنهما صفتان نفسيتان لا سلبيتان، باعتبارِ الوجودِ؛ فإن الوجودَ صفةٌ نفسية، وكذلك البقاء والقِدم؛ فإن القِدمَ هو

=

يختص بالتقدم على الحوادث كلها، فلا يكون من الأسماء الحسنىٰ.

وجاء الشرع بإسمه الأول. وهو أحسن من القديم، لأنه يشعر بأن ما بعده آيل إليه وتابع له، بخلاف القديم. والله تعالىٰ له الأسماء الحسنىٰ لا الحسنة».

استمرارُ الوجودِ إلىٰ غير غايةٍ في الماضي، ولا نهايةٍ في المستقبلِ، فالعلةُ فيهما الوجود، والوجودُ نفسي لعدمِ تحقّقِ الذاتِ بدونهِ. لكنَّ المُصنفَ ردَّ هذا القولَ وحكمَ بضعفهِ، فقال: يُمكنُ إدراكُ الوجودِ دون تعقّلِ القِدم والبقاء؛ فإن القِدمَ والبقاءَ إنما نتعقّلهما بدليلٍ آخر؛ لأن الصفةَ النفسيةَ هي عدمُ تعقّلِ الشيء إلا بها؛ كالتحيزِ للجرمِ، فالتحيزُ للجرمِ صفةٌ نفسيةٌ ليست زائدةً علىٰ الذاتِ؛ لأنك حين تُدركه، لا تُدركه إلا هكذا، بخلافِ البياضِ والسوادِ، فيمكنُ أن نُدركَ الجرمَ بأنه ليس بأسود ولا أبيض، فلا يكونان صفتين نفسيتين؛ لأنهما زائدان.

وعليه: فاستمرارُ البقاءِ والقِدمِ في الماضي والمستقبل، ليسا شيئين مُدرَكين كالسوادِ والبياضِ، فهما ليسا صفتين نفسيتين، بل هما صفتان سلبيتان.

٢- **وذهبَ آخرون**: إلىٰ أن البقاءَ والقِدمَ صفتان زائدتان تقومان بالذاتِ كالعلمِ والقدرةِ، وحَكَمَ المُصنفُ علىٰ هذا القولِ بالشذوذِ والضعفِ؛ لأنَّ العلمَ شيء زائدٌ علىٰ الذاتِ، فهو عالمٌ بعلم، وكذا القدرة، فهو قادرٌ بقدرة، فالقدرةُ شيء زائدٌ علىٰ الذاتِ، فهذه يعدها المُصنفُ صفاتًا زائدةً علىٰ الذاتِ، بخلافِ القِدمِ والبقاءِ؛ وعَلَّلَ ضعفَ هذا المذهبِ بقوله: (**لأنه يلزم عليه أن يكونا قديمين أيضًا بقدم آخر موجود، وباقيين ببقاء آخر موجود، ثم ينتقل الكلام إلى هذا القدم الآخر، وهذا**

البقاء الآخر، فيلزم فيهما ما لزم في الأولين، ويلزم التسلسل)، وهذا يعني: ألا نعدهما من الصفاتِ الثبوتيةِ كالعلمِ والقدرةِ، لسببين:

أولًا: لأنه يلزمُ عليه أن يكونا قديمين بقدمٍ آخر موجود، وباقيين ببقاءٍ آخر موجود.

وثانيًا: يلزمُ منه التسلسل، **ووجهه**: أنه لو كان باقيًا ببقاءٍ قائمٍ به - والبقاءُ صفة باقية وليست مُنعدمة - وهذا البقاءُ باقٍ ببقاءٍ آخر، وهكذا، لأدَّىٰ إلىٰ التسلسلِ؛ فقولك: إنه باقٍ ببقاء، والبقاء ببقاء إلىٰ ما لا نهاية، هو من التسلسلِ الممنوع، وكذا في القِدمِ.

وعليه: فلا يصحُ عدُّ البقاءِ والقِدمِ من الصفاتِ الوجوديةِ القائمةِ به، فعدُّهما صفتان زائدتان علىٰ الذاتِ مذهبٌ ضعيف؛ فإن القِدمَ يعني: الذي لا مُفتتحَ لوجودِهِ، والبقاءَ: استمرارٌ لوجودِهِ وبقائِهِ، فلا نهايةَ لوجودِهِ.

٣- **والمذهبُ الثالثُ فَرَّقَ بين القِدَمِ والبقاءِ**، فقال: القِدمُ سلبي، والبقاءُ وجودي، وحَكَمَ عليه المُصنفُ بأنه أضعف المذاهبِ.

٤- **ثم رجَّح المُصنفُ** أنهما صفتان سلبيتان، لا وجودَ لهما في الخارجِ.

وكونهما من الصفاتِ السلبيةِ، يعني أنهما ليستا صفتين زائدتين علىٰ الذاتِ؛ كصفةِ الوجودِ، فالوجودُ يجعلونه صفة نفسية لا تحتاجُ إلىٰ علة، فلا يُقالُ: هو موجودٌ بصفةٍ قامت به هي الوجود؛ لأن ذاته هو الوجود، فيقصدون بالوجودِ التحقق.

وعليه: إذا قِيلَ: هل القِدمُ والبقاءُ صفتان زائدتان علىٰ الذاتِ أم لا ؟

يعني: هل يُقال: هو قديمٌ بصفةٍ قامت به هي القِدَم، وباقٍ بصفةٍ قامت به هي البقاء ؟ كما يُقال: زيدٌ عالِم؛ لقيامِ العلمِ به، ويُقالُ: زيدٌ قادر؛ لقيامِ القدرةِ به، فالعلمُ والقدرةُ صفتان زائدتان علىٰ الذاتِ، فهل القِدَمُ والبقاءُ كذلك ؟

بعضهم يقولُ: القدمُ والبقاءُ صفتان ثبوتيتان؛ فهو قديمٌ بقدم، وباقٍ ببقاء، فجعلَ القِدمَ والبقاءَ زائدان علىٰ الذاتِ، ولكنَّ هذا القولَ يلزمُ منه التسلسل.

ويقولُ بعضهم: هما صفتان سلبيتان، ليستا كصفتي العلمِ والقدرةِ، زائدتان علىٰ الذاتِ، ويتعقّلهما الإنسان، بل هما صفتان سلبيتان، فهما وإن كان الإنسانُ لا يتعقّلهما إلا شيئًا زائدًا، إلا أن هذا الزائدَ لا يُفهمُ إلا بمعنىٰ سلبي؛ فيُقال: معنىٰ القِدم: الذي لا مُفتتحَ لوجودهِ، أو لا بدايةَ لوجودهِ، وهو معنىٰ قولهم: قديمٌ أزلي، ومعنىٰ البقاء: الذي لا نهايةَ لوجودهِ، فهما صفتان سلبيتان، لا معنىٰ وجودي لهما، فلا يُتعقّل منهما إلا المعنىٰ السلبي.

وقوله: ((ص) **وَمُخَالَفَتُهُ تَعَالَى لِلْحَوَادِث.**

(ش) أي لا يماثله تعالى شيء منها مُطلقًا لا في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال. قال الله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ الشورى:١١، فأول هذه الآية تنزيه، وآخرها إثبات، فصدرها يردّ على المجسمة وأضرابهم، وعجزها يردّ على المعطلة النافين لجميع الصفات،

وحكمة تقديم التنزيه في الآية وإن كان من باب تقديم السلب على الإثبات، وإن كان الأولى في كثير من المواطن العكس، أنه لو بدأ بالسمع والبصر لأوهم التشبيه، إذ الذي يؤلف في السمع أنه بأذن، وفي البصر أنه بحدقة، وأن كلًا منهما إنما يتعلق في الشاهد ببعض الموجودات دون بعض، وعلى صفة مخصوصة من عدم البعد جدًا ونحو ذلك، فبدأ في الآية بالتنزيه؛ ليستفاد منه نفي التشبيه له تعالى مطلقًا، حتى في السمع والبصر اللذين ذكرا بعدُ، فإن سمعه تعالى وبصره ليسا كسمع الخلائق وبصرهم؛ لأن سمعه تعالى وبصره صفتان قائمتان بذاته العلية، التي يستحيل عليها الجرمية والجارحة ولوازمهما واجبتا القدم والبقاء، مُتعلقتان بكل موجود قديمًا كان أو حادثًا، ذاتًا كان أو صفة، ظاهرًا كان أو باطنًا) :

المُخالفة للحوادثِ: وهي من الصفاتِ السلبيةِ، بمعنىٰ: (لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٌ)، أي: لا مثيلَ له. وهذه من صفاتِ التنزيهِ؛ تنزيه عن المماثلةِ، لا أنها صفات قائمة بالشيء.

ونُنبه إلىٰ أن مُصطلحَ المُخالفةِ للحوادثِ، كان هو المدخلُ عند المتكلمين الصفاتية لنفي الصفاتِ؛ فيرون أن كُلَّ الصفاتِ الاختياريةِ هي من الحوادثِ التي يجبُ تنزيه الله تعالىٰ عنها؛ لأن الله تعالىٰ مُخالفٌ للحوادثِ، والقاعدةُ: أن ما لا يخلو من الحوادثِ فهو حادث.

فمُخالفةُ الحوادثِ، بمعنىٰ: عدم مُماثلة المخلوقين، ونفي التشبيه عن الله تعالىٰ، فهذا مما اتفقَ عليه الجميع، فجميعُ الطوائفِ تنفي التشبيهَ عن الله تعالىٰ؛ كُلهم – الجهمية والمعتزلة وغلاة الباطنية – ينطلقون من مُنطلقِ التنزيهِ وعدمِ التشبيهِ، لقولهِ تعالىٰ: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٌ﴾ [الشورىٰ:١١]، لكنَّ النزاعَ في مفهومِ المُشابهةِ، يعني: ما الشيء الذي إذا

أُطلقَ علىٰ الله تعالىٰ اقتضىٰ المُشابهة ؟ فهذا الذي وقعَ فيه الخطأ، وهو ما التشبيهُ الممنوع ؟ ولذا فتحريرُ التشبيه الممنوع الذي نُفي في النصوصِ، مُهمٌ في هذا البابِ.

وقاعدةُ أهلِ السُنةِ والجماعةِ: أن كُلَّ ما أثبته الله تعالىٰ، أو أثبته له رسوله ﷺ، فليس فيه تشبيه ولا تمثيل، أما الصفاتيةُ المُتكلِّمة، فيرون أن بعضَ الصفاتِ يُعدُّ إثباتها تشبيهًا، فلا يُثبتونها؛ كالعلوِ، والوجهِ، واليدِ، مع أن إمامَ المذهب الأشعري يُثبتُ هذه الصفات، وبعضها لا تُعدُّ تشبيهًا؛ وهي الصفاتُ السبع التي يُثبتوها؛ الحياة، والعلم، والكلام، والسمع، والبصر، والقدرة، والإرادة.

فالمقصودُ: أن قوله: مُخالفةُ الحوادثِ، ونفي التشبيه عن الله تعالىٰ، هذا حقٌ، ولكنَّ النزاعَ في تحريرِ مفهومِ التشبيهِ؛ فالجهميةُ يُقرِّرون أن إثباتَ الأسماءِ والصفاتِ تشبيهٌ ممتنع، والمعتزلة يُقرِّرون أن إثباتَ الصفاتِ من التشبيهِ الممتنع، وهذا كلامٌ باطل، يردُّه أهل السنةِ والجماعةِ والصفاتيةِ الأشاعرة، فالمُصنفُ يردُ عليهم، وهو مُصيبٌ في هذا، لكن الخطأ الذي وقعَ فيه الأشاعرةُ عُمومًا، هو قولهم: إن إثباتَ بعض الصفاتِ يقتضي التشبيه، وإثباتَ بعضها الآخر لا يقتضي التشبيه، وهذا تحكّمٌ لا دليلَ عليه؛ فالقولُ في بعضِ الصفاتِ كالقولِ في بعضها الآخر.

والصحيحُ: أن كُل ما أثبته الله تعالىٰ، أو أثبته له رسوله ﷺ، لا تمثيلَ

فيه؛ فالذي قال:(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) هو الذي قال:(وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ).

ثم قوله: إن هذا يقتضي أن سمعَ الله تعالىٰ وبصره، ليس كسمعِ الإنسانِ وبصره، فهذا حقٌّ؛ فسمعُ الله تعالىٰ وبصره مُطلقان، وسمعُ الإنسانِ وبصره مُقيّدان؛ فالله تعالىٰ يرىٰ جميعَ الأشياء وإن دَقّت، فيرىٰ دبيبَ النملةِ السوداءِ، في الليلةِ الظلماءِ، علىٰ الصخرةِ الصماءِ، ويسمعُ دبيبها، وهو يسمعُ الجميعَ في آنٍ واحد، فالله تعالىٰ سمعه مُطلق، وبصره مُطلق، وهما مُحيطان بكلِ شيء، لا تخفىٰ عليه خافية. أما سمعُ الإنسانِ وبصره فهما محدودان، يتوقفان علىٰ وجودِ شُروطٍ وانتفاءِ موانع؛ فالإنسانُ لا يُمكنه سماع البعيدِ، ولا أن يسمعَ الأصواتَ ويُميِّزَ بينها في آنٍ واحد.

وفي كلامِ المُصنفِ عدة ملحوظات:

١- أنه استدلَ بالسمعِ قبلَ أن يُثبتَ النبوات، وهذا خللٌ منهجي يُخالفُ طريقته التي خطّها وسارَ عليها.

٢- وأنه يُقرِّر ما يعتقده قبلَ أن يُثبتَ وجودَ الله تعالىٰ، وهذا كذلك خللٌ منهجي؛ إذ كيف يُقدِّمُ تقريرَ عقيدتهِ قبلَ استقرارِ مذهبهِ ؟!

٣- وأنه قسّمَ الناسَ إلىٰ مُعطِّلةٍ ومُجسِّمة، وهو لم يُثبت العقائد بعد، وهذا نوعٌ من التقليدِ الذي يَنهىٰ عنه، وهو تلقينٌ لعقائد لا تَثبتُ إلا بعد إثباتِ وجودِ الله تعالىٰ، الذي يَسبقُ إثبات النبوةِ،ويقتضي الأخذَ بما جاء به حسبَ

منهجه، ولذا فالحديثُ عن المُعطِّلةِ والمُجسِّمةِ سابقٌ لأوانه. وكررتُ هذه المعاني كثيرًا؛ للتنبيه عليها، واستحضارها في كُلِّ مقام.

٤- وأنه عرضَ عقيدته دونَ دليلٍ ولا برهان، ومن مُخالفاته في هذا المقام: أنه جعلَ مُتعلَّق السمع والبصر كل موجود، فقال: (**فإن سمعه وبصره صفتان قائمتان بذاته العلية، التي يستحيل عليها الجرمية والجارحة ولوازمها، واجبتا القدم والبقاء، مُتعلّقان بكل موجود قديمًا كان أو حادثًا...**)، وهذا غير معقول، ولا دليلَ عليه عقلي ولا نقلي؛ لأن السمعَ يتعلَّقُ بالأصواتِ، والبصَر يتعلَّقُ بالمرئياتِ. فالسمعُ لا يتعلَّقُ بالمرئياتِ، ولا بالمشموماتِ، ولا بالمطعوماتِ، فلا يصحُ أن يُقالَ: سمعتُ طعمَ العسلِ، أو رأيتُ العسلَ حُلوًا، بل تقولُ: ذُقتُ العسلَ فوجدتُ طعمه حُلوًا.

ولا يصحُ أن يُقالَ: هذا خاصٌ بالحوادثِ، وأما القديمُ فجائزٌ ذلك في حقهِ، فهذا مما لا دليلَ عليه.

ومن المعلومِ في لغةِ العربِ، أن السمعَ يتعلَّقُ بالمسموعاتِ، فتقول: سمعتُ صوتًا، كما في الحديثِ: « فيناديهم بصوتٍ يسمعه من بَعُد كما يسمعه مَنْ قَرُب: أنا الملِكُ، أنا الديَّانُ »[1]، فالأسماعُ تتعلَّقُ بالأصواتِ،

---

(١) رواه البخاري مُعلقًا في صحيحه،(٧٤٨١)، ووصله الحافظ ابن حجر في تغليق التعليق، =

والله جلّ وعلا مُتصفٌ بصفةِ السمعِ، وسمعه تعالىٰ يتعلّقُ بالأصواتِ، بخلافِ العلمِ، فالعلمُ يتعلّقُ بالأصواتِ، والمرئياتِ، والمطعوماتِ، والمشموماتِ، فَعِلْمُه تعالىٰ يتعلّقُ بكلِ هذه الأشياء، ولكن لا نجعلُ صفةَ السمعِ هي صفة العلمِ، بل هي شيء زائدٌ عن العلمِ، فهي إدراكٌ زائدٌ عن العلمِ.

إذن: فقوله: إن سمعَ الله تعالىٰ يتعلّقُ بكلِ موجودٍ، قولٌ لا دليلَ عليه عقلًا ولا نقلًا، **والصحيحُ**: أن سمعَ الله تعالىٰ غير علمهِ، وبصره غير علمهِ، فالسمعُ والبصرُ لا يتعلّقان بكلِ موجود، فتعلّقُ السمعِ بالأصواتِ، وتعلّق البصرِ بالمرئياتِ.

وقوله: ((ص) **وَقِيَامُهُ تَعَالَى بِنَفْسِهِ أَيْ لَا يَفْتَقِرُ إِلَى مَحَلٍّ وَلَا مُخَصِّصٍ**.

(ش) يعني أنه مما يجب له تعالى: أن يقوم بنفسه، أي: بذاته. ومعنى قيامه تعالى بنفسه: سلب افتقاره لشيء من الأشياء، فلا يفتقر تعالى إلى محلّ، أي: ذات سوى ذاته يوجد فيها، كما توجد الصفة في الموصوف؛ لأن ذلك لا يكون إلا للصفات، وهو تعالى ذات موصوف بصفة، وليس جلّ وعزّ بصفة، كما تدعيه النصاري، ومن في معناهم من الباطنية، أهلك الله تعالى جميعهم. وسيأتي برهان ذلك عند تعرضنا إن شاء الله للبراهين. وكذلك لا يفتقر تعالى إلى مخصص، أي: فاعل يخصه بالوجود، لا في ذاته ولا في صفة من صفاته؛ لوجوب القدم والبقاء لذاته تعالى ولجميع صفاته، وإنما يحتاج إلى المخصص، أي: الفاعل، من يقبل العدم، ومولانا جلّ

=

ت: سعيد القزقي، المكتب الإسلامي، دار عمار، ط١ ١٤٠٥هـ (٥/ ٣٥٥)، وقال عنه في الفتح (١/ ٢٠٩): «إسناده صالح».

وعزّ لا يقبله، فإذًا يستحيل على مولانا جلّ وعزّ الافتقار عمومًا. وبهذا تعرف أن مرادنا بالمحل في أصل العقيدة: الذات، ومرادنا بالمخصص: الفاعل، فبعدم افتقاره تعالى إلى محل، أي: ذات أخرى، لزم أنه جلّ وعزّ ذات لا صفة، وبعدم افتقاره تعالى إلى مخصص، أي: فاعل، لزم أن ذاته جلّ وعزّ ليست كسائر الذوات التي لا تفتقر هي أيضًا إلى محل، كالأجرام مثلًا؛ لأن هذه وإن كانت مُستغنية عن المحل، أي: عن ذات تقوم بها قيام الصفة بالموصوف، فهي مفتقرة ابتداء ودوامًا افتقارًا ضروريًا لازمًا إلى المخصص، أي: الفاعل، وهو مولانا جلّ وعزّ. فإذًا القيام بالنفس هو عبارة عن الغنى المطلق، وذلك لا يمكن أن يكون إلا لمولانا جلّ وعزّ، قال جلّ من قائل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ فاطر:١٥، وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ الصمد:٢-٤، فأثبت تعالى بقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ افتقار كل ما سواه إليه جلّ وعزّ؛ إذ الصمد هو الذي يُصمد إليه في الحوائج، أي: يُقصد فيها، ومنه تسأل، ولا شك أن كل ما سواه تعالى صامد له، أي: مفتقر إليه ابتداء ودوامًا، بلسان حاله، أو بلسان مقاله، أو بهما معًا، وأثبت تعالى بقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ وجوب استغنائه جلّ وعزّ عن المؤثر والأثر، فلا حاجة لله تعالى إلى المؤثر، ولا علة لوجوده جلّ وعزّ، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ أي: لم يتولد وجوده تعالى عن شيء، أي: لا سبب لوجوده تعالى؛ لوجوب قِدمه وبقائه، وكذلك لا حاجة له تعالى إلى الأثر، وهو ما أوجد تعالى من الحوادث، ولا غرض له جلّ وعزّ في شيء منها - تعالى عن الأغراض والأعراض - ولا مُعين له تعالى في شيء منها، بل هو جلّ وعزّ فاعل بمحض الاختيار، بلا واسطة، ولا معالجة، ولا علة، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ أي: لم يتولد وجود شيء عن ذاته العلية، بأن يكون بعضًا منه، أو

ناشئًا عنه من غير قصد، أو ناشئًا عنه تعالى باستعانة ممن يزاوجه على ذلك، أو ثم غرض يحمل على ذلك، كما هو شأن الزوجين ونحوهما، بالنسبة للولد ونحوه في جميع ما ذكر؛ إذ لو كان تعالى كذلك لزم أن يماثل الحوادث، كيف وهو تبارك ليس له كفوًا أحد، فلا والد اذًا ولا صاحبة ولا ولد، ولا مماثلة بينه وبين الحوادث بوجه من الوجوه، فتبارك الله رب العالمين) :

من الصفاتِ التي ذكرها المُصنفُ: قيامه تعالىٰ بنفسهِ، ومن معاني القيامِ بالنفسِ عند المُصنف:

١- أنه ليس بصفة؛ لأن الصفاتَ التي هي أعراض لا تقومُ بنفسها، بل لابُدَّ لها من محلٍ تقومُ به؛ فالكلامُ مثلًا: لابُدَّ أن يكون له محلٌ يقومُ به، فتقولُ: زيدٌ يتكلم، أو تقولُ: سمعتُ صوتَ نُباحِ الكلبِ، أو سمعتُ صياحَ الديكِ، أو نهيقَ الحمارِ، فهذه الأصواتُ لابُدَّ أن تكون قائمةً بمحلٍ، فالصفاتُ تحتاجُ إلىٰ محلٍ تقومُ به، أما الذاتُ فهي قائمةٌ بنفسها، فلا تحتاجُ إلىٰ محل، لكنَّ اللونيةَ التي فيه تحتاجُ إلىٰ محل؛ لأنَّ اللونيةَ عَرَضٌ، فلا ترىٰ عَرَضًا يمشي بمفردهِ، بل لا بُدَّ له من مكانٍ يقومُ به.

فهذه الصفاتُ تحتاجُ إلىٰ محلٍ وجوهر؛ كالحركةِ مثلًا، فهي لا تقومُ إلا بجسم، كما تقولُ: تحرَّكتْ يدُ زيدٍ، أو تحرَّكتْ السيارةُ، أو تحرَّكتْ الدابةُ، فالحركةُ تقومُ بذاتٍ، وهذه الذاتُ موصوفةٌ بهذه الحركة.

٢-أنه لا يحتاجُ إلىٰ مُخصص (فاعل)؛ لأن الله تعالىٰ قيومُ السماواتِ والأرض، فالله تعالىٰ لا يحتاجُ إلىٰ التخصيصِ كالحوادثِ والمُمكناتِ؛ وإنما التخصيصُ للمُمكنِ الجائزِ؛ فالمُمكنُ يحتاجُ إلىٰ

مُخصِّصٍ خَصَّه بالوجودِ في الزمنِ المُعين، والمُخصِّص هو الرب جلَّ وعلا، فالمخلوقُ المُمكنُ يسيرُ علىٰ وفقِ ما كتبه الله تعالىٰ وأراده.

والخُلاصةُ: أن الله تعالىٰ لا يحتاجُ إلىٰ مُخصِّص يُخصِّصه بصفةٍ أو شيء آخر، كالحوادثِ والمُمكناتِ، ولا هو صفةٌ يحتاجُ إلىٰ محلٍ يقومُ به سبحانه وتعالىٰ.

بخلافِ المُمكناتِ فهي مُحتاجةٌ إلىٰ مُخصِّص؛ فمثلًا: القلمُ حين سُكونِهِ، من الذي خصّه بالسكون ؟ لابُدَّ من فاعل؛ لأنه يُمكنُ أن أجعله مُتحركًا، فهو مُحتاجٌ في حركتِهِ إلىٰ مُخصِّصٍ فاعل؛ لأنه مُمكن.

وبعضُ الأشياء المُمكنةِ قد لا تحتاجُ إلىٰ محلٍ تقومُ به، فهي وإن كانت ذواتًا لا تحتاجُ إلىٰ محلٍ تقومُ به، لكنها محتاجة إلىٰ فاعلٍ يُخصِّصها بالوجودِ والبقاءِ من العدمِ.

وفي كلامِ المُصنفِ السابقِ عدة ملحوظات:

١- أنه بدأ يستدلُ بالقرآنِ علىٰ عقائدهِ، مُخالفًا منهجه وطريقته، وأشرت إلىٰ هذا المعنىٰ كثيرًا؛ ليتبينَ الخلل المنهجي التي تقومُ عليه هذه العقائد، ويكون هذا المعنىٰ مُستحضرًا في الذهنِ؛ حتىٰ لا يُغترَّ بما يُسطَّر في هذا الباب، وهو قد أشارَ إليه بقوله: (**القيام بالنفس عبارة عن الغنى المطلق، وذلك لا يمكن أن يكون إلا لمولانا جلّ وعز، قال جلّ من قائل:** ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ﴾فاطر:١٥، **وقال**

تعالىٰ: ﴿ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ وَلَمْ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾).

٢- أنه أرادَ تمريرَ عقيدتهِ في نفي الحكمةِ والتعليلِ، فقال: (**وكذلك لا حاجة له تعالى إلى الأثر، وهو ما أوجد تعالى من الحوادث، ولا غرض له جلّ وعلا في شيء منها، تعالى عن الأغراض والأعراض**)، فهو يُقرِّرُ المذهبَ الأشعري ويُسمِّيها أغراضًا، وهذا لا يصح؛ فالله تعالىٰ يُخبرُ أنه ما خلقَ الخلقَ عبثًا، وعابَ علىٰ الكافرين قولهم الفاسد، فقال: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ ﴾ [ص:٢٧]. فهم نفوا الغرضَ؛ لأنه يُقالُ مثله في البشرِ، فيُقالُ: فلانٌ له غرض، يعني مقصدٌ مُعين، فظنوا أن الله تعالىٰ له غرضٌ في أفعالهِ، كالبشرِ، فنفوا ذلك عنه.

لكنَّ الحكمةَ في أفعالِ الله تعالىٰ لا تخفىٰ علىٰ أحد، فالعامي مثلًا لو قِيلَ له: لم خلقَ الله تعالىٰ الشمسَ ؟ لقالَ: حتىٰ تُضيء لنا الأرض، وتُنبتَ لنا الأشجار، وإذا قِيلَ له: لم خلقَ الله تعالىٰ الهواءَ ؟ لأجابَ: للتنفسِ، ولولا الهواء لما عاشَ شيء، ولو قِيلَ له: لم خلقَ الله تعالىٰ الماءَ ؟ لقالَ: للسقيا، وإنباتِ الثمارِ، وقد امتنَّ الله تعالىٰ علينا بإنزالِ الماءِ فقال: ﴿ ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ ﴾ [الواقعة:٦٩]، وهي من أعظمِ الدلائلِ علىٰ عظمتهِ وحكمتهِ. وكذا نجدُ هذه الدلائل في خلقِ الإنسان؛ فترىٰ في خلقهِ من أوجهِ الحكمةِ، ما يقفُ المرءُ أمامه مُندهشًا

مُتعجبًا من دقيقِ الخلقِ؛ فترىٰ الدمَ إذا خرجَ من الجسدِ تخثر، ولكنه يبقىٰ علىٰ حالةِ السيولةِ مادام داخلَ الجسمِ، فلو تخثرَ داخلَ الجسدِ لتجلَّطَ الدمُ وآذىٰ الإنسان، فهنا ترىٰ حكمةَ الله تعالىٰ في خلقهِ، وفي كُلِ شيء.

فإلغاءُ السببيةِ مذهبٌ فاسدٌ غير صحيح؛ فالله تعالىٰ جعلَ للأشياء أسبابًا يراها البشر، ويتعاملونَ معها؛ فالله تعالىٰ قادرٌ علىٰ كُلِّ شيء، ويقولُ للشيء كن فيكون، وهذا صحيحٌ لا إشكالَ فيه، لكنه سُبحانه وتعالىٰ جعلَ لكُلِ شيء سببًا، فتعطيلها قدحٌ في العقلِ؛ فمن أرادَ الولدَ تزوَّج، وهذا المعنىٰ مبثوثٌ في الأشعارِ، كما قيل[1]:

ترجو النجاةَ ولم تسلك مسالكها   إن السفينةَ لا تجري علىٰ اليبسِ

فمن أرادَ النجاةَ سلكَ أسبابها، وطرقَ أبوابها.

والمفارقةُ هنا: أن المُصنفَ لا يستطيعُ أن يُثبتَ وجودَ الله تعالىٰ إلا بإثباتِ السببيةِ؛ لأن وجودَ الله تعالىٰ مبنيٌ عندهم علىٰ دليلِ الحدوثِ، ودليلُ الحدوثِ قائمٌ علىٰ السببيةِ؛ كما قِيلَ: البعرةُ تدلُ علىٰ البعيرِ، والأثرُ يدلُ علىٰ المسيرِ، فهذه أسباب، فإلغاؤها تعطيلٌ لإثباتِ أعظمِ

---

(١) ديوان أبي العتاهية، دار الكتب العلمية، شرحه وعلّق عليه: محمد معروف الساعدي، ص:(١١٥).

دليلٍ عندهم.

٣-قولـه: (**وأثبـت تعـالى بقولـه: ﴿ لَمْ يَـلِدْ وَلَمْ يُولَـدْ ﴾الإخـلاص:٣، وجوب استغنائه جل وعز عن المؤثر والأثر...**):

نقول: استغناءُ الله تعالىٰ عن المُؤثرِ، بمعنىٰ: أنه لم يُوجده أحد، هـذا معنىٰ صحيح.

أما قوله: والأثرُ، يعني: أن الله تعالىٰ لا يحتاجُ إلىٰ أثر، نقول: نعم، فالله تعالىٰ لا يحتاجُ إلىٰ شيء، فكُلُ شيء مُحتاجٌ إليه، وهو خالقُ كُلِ شيء، لكن من حكمتِهِ أن جعلَ أشياء تنشأ عن أشياء؛ فمن أرادَ الأشجارَ زرعها وسقاها، فالله تعالىٰ ليس مُحتاجًا لها، هذا صحيح؛ لأنه مُستغنٍ سُبحانه وتعالىٰ عن كُلِ شيء، وقادرٌ علىٰ كل شيء، لكنه تعالىٰ جعلها من سُننهِ التي تجري في هذا الكون، وهو ما نراه ونُشاهده ونُلامسه، وهو ما قَرَّره القرآن والسُنة؛ فجعلَ ملائكةً للقَطرِ، وملائكةً للإهلاكِ، وملائكةً لقبضِ الأرواحِ، وملائكةً يحفظونَ الشخصَ من أمرِ الله تعالىٰ، وملائكةً يأتونَ في أطوارِ خلقِ الإنسانِ؛ لكتْبِ رزقهِ وأجلهِ، وشقي أم سعيد ؟ وأرسلَ الله تعالىٰ إلىٰ مريمَ -عليها السلام- مَلكًا، فتمثَّلَ لها بشرًا سويًا، فكان بالإمكانِ أن يُتِمَّ ما أراده الله تعالىٰ دون إرسالِ مَلَك، لكنها سُننُ الله تعالىٰ التي يُجريها، بأن يُسخِّرَ ملائكته في هذا الكون، فهم جنودٌ من جنودِ الله تعالىٰ، ولذا كان كلامُ المُصنفِ علىٰ خلافِ ما قَرَّره القرآن؛ فهم يقولون: إن الأشياءَ تُوجد هكذا دون سبب، فتراهم يقولون في احتراقِ الورقِ بالنارِ: النارُ

لـم تحـرق الـورق، بـل الله تعـالىٰ هـو مـن أحرقـه، وهـذا صـحيحٌ، لكنه بالنارِ أحرقها، ولذا صارَ قولهم في إنكارِ السببيةِ، مُكابرة للعقلِ.

٤- وقولـه: (**بل هو جلّ وعز فاعل بمحض الاختيار بلا واسطة، ولا معالجة، ولا علة، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ لَمْ يَلِدْ ﴾ أي: لم يتولد وجود شيء عن ذاته العلية...**):

إن كـان قصـدُ المُصـنفِ أن يقـولَ: إن الله تعـالىٰ يفعـلُ بـإرادةٍ، فهذا مقصدٌ صحيح، وهـو بـذا يـردُّ علىٰ الطبـائعيين والفلاسفةِ القـائلين بالعقولِ والنفوسِ، أو يردُّ علىٰ من يقـول: إن الله تعـالىٰ لا يفعـلُ بإرادتـهِ ومشيئتهِ.

ويُبيّنُ هـذا: أن الشـمسَ تُضـيء بطبيعـةٍ لا بـإرادة؛ فـإن مـن طبيعتهـا الإضاءة والإنارة، والماءَ يُروي بطبيعةٍ لا بإرادة؛ لأن من طبيعته الإرواء، والنارَ تحرقُ بطبيعةٍ لا بإرادة؛ لأن من طبيعتها الإحـراق، لكـن الله تعـالىٰ ليس كذلك، بل هو فاعلٌ بالاختيارِ والمشيئةِ.

فإن أرادَ المُصنفُ هـذا المعنىٰ فهـو حقٌّ، لكـن نحـنُ نحـترزُ ممـا قـد يُفهم من هذا الكلام، من نفي إيجادِ الله تعالىٰ للأسبابِ؛ كجعلِ الملائكةِ التي تفعلُ ما يريده الله تعالىٰ أسبابًا.

وقوله: ((ص) **وَالْوَحْدَانِيَّةُ أَيْ لاَ ثَانِيَ لَهُ فِي ذَاتِه وَلاَ فِي صِفَاتِه وَلاَ فِي أَفْعَالِه.**

(ش) يعنى أن الوحدانية في حقه تعالى تشتمل على ثلاثة أوجه أحدها: نفي الكثرة في ذاته تعالى ويُسمَّى الكمُّ المتصل. الثاني: نفي النظير له جلّ وعزّ في ذاته، أو في صفة من صفاته، ويُسمَّى الكمُّ المنفصل. الثالث: انفراده تعالى بالإيجاد والتدبير العام، بلا واسطة، ولا معالجة، فلا مؤثر سواه تعالى في أثر ما عمومًا، قال جلّ من قائل: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ القمر: ٤٩ وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ الأنعام:١٠٢، وقال جلّ وعزّ: ﴿لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ الحديد:٢، وقال تبارك وتعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ الصافات: ٩٦):

ذكرَ المُصنفُ أن مصطلحَ الوحدانيةِ يشملُ ثلاثةَ أمور:

١ - **الكمُّ المُتصل**: ويُريدون به نفي الكثرةِ في ذاتِ الله تعالىٰ، فلو قلتَ: له يدٌ أو وجهٌ مما ثبتَ في النصوصِ، قالوا: هذا كَمٌّ مُتصل، وهو ممنوعٌ في حقِ الله تعالىٰ؛ لأنه واحدٌ في ذاتهِ لا مثيلَ له. ويُعبِّرُ المتكلمون بالكمِّ المُتصلِ، ويقصدون به نفي الأبعاضِ عن الله تعالىٰ.

ويُلحظُ في كلامهم عن الذاتِ الإلهيةِ، التعمّقُ والتكييفُ المنهي عنه، مع أن الواجبَ في هذا البابِ التسليم للوحي فقط، وهم يُعارضون الوحي فيما يُثبته من الصفاتِ الخبريةِ والفعليةِ؛ فحين تقولُ: لله تعالىٰ يد، علىٰ مُقتضىٰ النصوصِ الصحيحةِ، يقولون: هذا من التركيبِ الممنوعِ في حقهِ تعالىٰ؛ لأن الله تعالىٰ مُنزهٌ عن الكمِّ المُتصلِ - والذي يقصدون به الأبعاض - فيأتون بشبهاتٍ يتوصلونَ بها إلىٰ نفي الصفاتِ. فإن قلتَ: له سُبحانه وتعالىٰ يد وعين، قالوا: هذه جارحة، وهي مُنتفيةٌ في حقِ الله

تعالىٰ، فيُقال لهم:

- لا يُفهمُ من إثباتِ هذه الصفات ما ذكرتموه، وإنما نشأ هذا الخطأ الذي وردَ علىٰ عُقولكم، نتيجةً لما أصّلتموه من الأصولِ الفاسدةِ في هذا البابِ.

- وكان الواجبُ أن تفهموا هذه الصفات كما فهمتم ذاته تعالىٰ؛ فالكلامُ في الصفاتِ فرعٌ عن الكلامِ في الذاتِ.

- ولأن النصوصَ الشرعيةَ هي الحاكمةُ في هذا البابِ، فلو لم ترد هذه الصفاتُ في النصوصِ لما قُلنا بها.

إذن: فمجردُ نفي الصفاتِ بهذه المُصطلحاتِ المُستحدثةِ التي ما أنزلَ الله بها من سُلطان، لا يُغني من الحقِ شيئًا، والمُشكلُ حين تُجعل هذه المُصطلحات حاكمةً علىٰ النصوصِ الواردةِ في صفاتِ الله تعالىٰ، فيقبلونَ منها ما شاءوا، ويردونَ ما شاءوا، بناءً علىٰ هذه المُصطلحات، وهذا كلامٌ لا يصحُ ولا يُقبلُ بحال.

وهؤلاء حين يُشيرونَ إلىٰ مُصطلحِ الوحدانيةِ، تجدهم في الوقتِ ذاتهِ يُغفِلونَ الحديثَ عن التوحيدِ الذي جاءت به الرُسل، وأُنزلت به الكُتب، وهو توحيدُ الله تعالىٰ بالعبادةِ. مع أن القرآنَ كُله مملوء بالدعوةِ إلىٰ عبادةِ الله تعالىٰ وحده لا شريك له.

والشاهدُ: أن المتكلمين اشتغلوا بمثلِ هذا الكلام، وفرضوا

مُصطلحاتهم الخاصة علىٰ نصوصِ الصفاتِ، وجعلوها حاكمةً عليها، وصاروا بها ينفون الصفات، وهذه منهجيةٌ خاطئة، وطريقةٌ فاسدة.

وهذه العقيدةُ المُسماةُ بأمِّ البراهين، لو وقعت في يدِ عامي لن يستطيعَ فهمَ المُرادِ منها، فكيف تُجعلُ هذه العقيدة، في مقامِ العقيدةِ التي جاء بها الرُسل عليهم الصلاة والسلام ؟! فهذا نبينا الأكرم عليه الصلاة والسلام، كان يأتيه الأعرابي فيُعلِّمه التوحيد والعقائد بكلِ سهولةٍ ويُسر، فينطلق إلىٰ قومهِ داعيًا إلىٰ توحيدِ الله تعالىٰ، فهذا هو الدين، وهذه هي العقيدة.

٢- **الكمُّ المُنفصل**: ويَعني به: أنه ليس له مثيلٌ ولا شبيهٌ، لا في ذاتِهِ ولا في صفةٍ من صفاتِهِ، خِلافًا لِما يقوله النصارىٰ في عقيدةِ التثليثِ.

٣- **إنفراده تعالىٰ بالإيجادِ والتدبيرِ العام، بلا واسطةٍ، ولا مُعالجة**: نعم، نُثبتُ أن الله تعالىٰ هو الخالقُ لكلِ شيء، لكنه تعالىٰ جعلَ أسبابًا لكلِ شيء، وجعلَ ملائكةً تقومُ بتنفيذِ أمرهِ في خلقهِ، وهي طريقته تعالىٰ في التخليقِ.

وقوله: ((ص) **فَهذهِ ستُّ صِفَاتٍ الأُولَى نَفْسِيَّةٌ وَهِيَ الْوُجُودُ وَالْخَمْسَةُ بَعْدَهَا سَلْبِيَّةٌ.**

(ش) حقيقة الصفة النفسية: هي الحال الواجبة للذات، ما دامت الذات غير مُعللة بعلة، كالتحيز مثلًا للجرم، فإنه واجب للجرم ما دام الجرم، وليس ثبوته له مُعلَّلًا بعلة. واحترز بقوله: غير مُعللة بعلة، عن الأحوال المعنوية؛ ككون الذات عالمة وقادرة ومُريدة مثلًا، فإنها مُعللة بقيام العلم والقدرة والإرادة بالذات، واحترز أيضًا من صفات المعاني. أما العلم والقدرة فليستا من الصفات النفسية ولا المعنوية؛ لأن هاتين أحوال، والحال ليست بموجودة في نفسها ولا معدومة، والعلم والقدرة صفتان موجودتان في

أنفسهما قائمتان بموجود. فإذا عرفت هذا، فاعلم أن الوجود إنما يصح أن يكون صفة نفسية عند من يجعله زائداً على الذات، وأما عند من يجعله نفس الذات، فليس بصفة أصلًا، وقد سبق الاعتذار عن عدّه من الصفات، وبمثل ذلك يُعتذر هنا عن عَدّه من الصفات النفسية، أي: معنى الوجود راجع للذات، سواء قلنا: إنه عين الذات أو زائد على حقيقتها؛ لأن الذات لا تثبت في الخارج عن الذهن إلا إذا كانت موجودة.

(قوله: والخمسة بعدها سلبية) يعني: أن مدلول كل واحد منها، عدمُ أمر لا يليق بمولانا جلّ وعزّ، وليس مدلولها صفة موجودة في نفسها، كما في العلم والقدرة ونحوهما من سائر صفات المعاني الآتية، فالقدم معناه سلب: وهو نفي سبق العدم على الوجود، وإن شئت قلت: هو نفي الأولية للوجود، والمعنى واحد. والبقاء: هو نفي لحوق العدم للوجود، وإن شئت قلت: نفي الآخرية للوجود. والمخالفة للحوادث: هي نفي المماثلة لها في الذات والصفات والأفعال. والقيام بالنفس: هو نفي افتقار الذات العلية إلى محلّ، أي: ذات أخرى تقوم بها قيام الصفة بالموصوف، ونفي افتقاره تعالى إلى مخصص، أي: فاعل. والوحدانية: عدم الاثنينية في الذات العليّة والصفات والأفعال، وإن شئت قلت: هي نفي الكمية المتصلة والمنفصلة، ونفي الشريك في الأفعال عموماً، والمعنى واحد، وبالله التوفيق):

قسَّمَ المُصنفُ هذه الصفات الست إلىٰ قسمين:

١-صفاتٌ نفسية: وهي في صفةِ الوجودِ، والصفاتُ النفسيةُ ليس فيها شيء زائدٌ عن الذاتِ، ومَثَّلَ لها بالتحيّزِ للجرمِ، فالتحيّزِ ليس صفةً زائدةً للجرمِ، فهو هو نفسه، فلا تَعْقِله إلا بها.

٢-صفاتٌ سلبية: وهي بقيةُ الصفاتِ الخمس:(القِدمُ، والبقاءُ، والقيامُ بالنفسِ، والمُخالفةُ للحوادثِ، والوحدانيةُ)، وهذه الصفاتُ

السلبيةُ تَنسبِكُ إلىٰ معنىٰ سلبي؛ فالقِدمُ ينسبكُ إلىٰ معنىٰ سلبي وهو: لا بدايةَ لوجودِهِ، والبقاءُ: لا نهايةَ لوجودِهِ، والمُخالفةُ للحوادثِ: لا مثيلَ له ولا شبيه، وهكذا.

وقوله: (**واحترز أيضًا من صفات المعاني**): وهي الصفاتُ الزائدة عن الذاتِ، فهو تعالىٰ عالمٌ لِقيامِ العلمِ به، وقادرٌ لِقيامِ القدرةِ به.

وقوله: (**أما العلم والقدرة فليستا من الصفات النفسية ولا المعنوية؛ لأن هاتين أحوال، والحال ليست بموجودة في نفسها ولا معدومة، والعلم والقدرة صفتان موجودتان في أنفسهما قائمتان بموجود**):

نظريةُ الحالِ قال بها أبو هاشم الجبائي، وتأثَّرَ بها هؤلاء، وهي من الأشياء التي لا تُفهم ولا تُعْقَل، ولذا قِيلَ[1]:

مما يُقالُ ولا حقيقة تحته ... معقولة تدنو إلىٰ الأفهام

الكسبُ عند الأشعري والحالُ ... عند البهشمي وطفرةُ النظام

نشأةُ القولِ بالحالِ: عند الأشاعرة أن الله تعالىٰ عالمٌ قادرٌ سميعٌ بصير، فهو تعالىٰ عالمٌ بصفةٍ اسمها العلم، وقادرٌ بصفةٍ اسمها القدرة، ولذا لا يُقالُ للقاتلِ قاتلًا إلا لقيامِ القتلِ به، ولا يُقالُ للشخصِ ضاربًا إلا لقيامِ الضربِ به، ولا يُقالُ للشخصِ جالسًا إلا لقيامِ الجلوسِ به، وكذا لا يُقالُ للشخصِ: عالمًا إلا لمن قامَ به العلم، ولا قادرًا إلا لمن قامت به

---

(١) ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية في منهاج السنة النبوية، ت: د. محمد رشاد سالم، ط١، ١٤٠٦هـ، (١/ ٤٥٩).

القدرة، فلا يُقالُ: عالمٌ دونَ علم، ولا قادرٌ دونَ قدرة.

والمعتزلةُ منعوا من قيامِ الصفاتِ بالله تعالىٰ، فقالوا: ليس له علم ولا قدرة، فخافوا أن يقولوا: له علمٌ وقدرةٌ وهي قديمة، بحجةِ شُبهةِ تعددِ القدماء، فيكونُ تعددُ القدماءِ بتعددِ الصفاتِ المُثبتةِ، فقالوا: هو عالمٌ قادرٌ بذاته، فصاروا في مأزقٍ؛ لأنه لا يكونُ عالمًا إلا بقيامِ العلمِ به، ولا قادرًا إلا بقيامِ القدرةِ به، فلا يصحُ أن يُقالَ: هو عالمٌ قادرٌ بذاتهِ؛ إذ كيف صارَ بالذاتِ عالمًا، وبها صارَ أيضًا قادرًا، وهما شيئان مُختلفان، وأنت علَّلتهما بعلةٍ واحدةٍ وهي الذات ؟

فقالَ أبو هاشم خُروجًا من القولِ بتعددِ القدماء، نقولُ: هو عالمٌ بحالٍ اسمها العالِمية لا موجودة ولا معدومة، فلم يقل: إنها موجودة؛ لئلا يقولَ بتعددِ القدماء، ولم يقل: بأنها معدومة؛ حتىٰ لا يُقال: كيف صارَ عالمًا ؟

والمشكلةُ أن الأشعري ليست عنده شُبهة في تعددِ القدماءِ، فَلِمَ قال المُصنفُ بهذه المسألةِ ؟ فهذه المسألة عند المعتزلةِ، أتىٰ بها أبو هاشم ليتخلصَ من المأزقِ الذي ذكرناه، ومع أن هذه النظرية لا تصحُ، فهي كذلك فيها جمعٌ بين النقيضين.

وقوله: (**والخمسة بعدها سلبية، يعني: أن مدلول كل واحد منها عدم أمر لا يليق بمولانا جلَّ وعز، وليس مدلولها صفة موجودة في**

نفسها، كما في العلم والقدرة ونحوهما من سائر صفات المعاني الآتية...):

من الصفاتِ ما تكون زائدةً عن الذاتِ، ومنها ما لا تكون زائدةً عن الذاتِ، فحين أقولُ: هذا ليس قلمًا ولا كتابًا، فقوله: (ليس) هذه أداة سَلبٍ، فليست هي صفة وجودية قائمة بالشيء، لكن إن قلت: هذه الورقةُ بيضاء، فالبياضُ صفةٌ قائمةٌ في الورقةِ، وإن قلت: الكتابُ مُستطيل، فالاستطالةُ صفةٌ قائمةٌ بالكتابِ، وحين أقولُ: الورقةُ فوق الطاولةِ وتحت السقفِ، ففوق وتحت، صفاتٌ إضافية ليست قائمة بالشيء، وإنما هي اعتباريةٌ ذهنية. فالمُصنفُ يقولُ: هذه الصفاتُ السلبية، مدلولُ كُل واحدٍ منها عدمُ أمرٍ لا يليقُ بالله تعالىٰ، فهي ليست زائدة عن الذاتِ كصفاتِ المعاني.

وقوله: ((ص) **ثُمَّ يَجِبُ لَهُ تَعَالَى سَبْعُ صِفَاتٍ تُسَمَّى صِفَاتِ الْمَعَانِي.**

(ش) مرادهم بصفات المعاني: الصفات التي هي موجودة في نفسها، سواء كانت حادثة؛ كبياض الجرم مثلًا وسواده، أو قديمة؛ كعلمه تعالى وقدرته، فكل صفة موجودة في نفسها، فإنها تُسمَّى في الاصطلاح صفة معنى، وإن كانت الصفة غير موجودة في نفسها، فإن كانت واجبة للذات، ما دامت الذات غير معللة بعلة، سُمِّيت صفة نفسية أو حالًا نفسية، ومثالها: التحيز للجرم وكونه قابلًا للأعراض مثلًا. وإن كانت الصفة غير موجودة في نفسها، إلا أنها مُعللة بعلة، إنما تجب للذات مادامت علتها قائمة بالذات، سُمِّيت صفة معنوية أو حالًا معنوية، ومثالها: كون الذات عالمة أو قادرة مثلًا):

صفاتُ المعاني تُفهمُ بالمثالِ الذي أوردناه سابقًا: فحين أقولُ: الورقةُ بيضاء، فالورقةُ ذاتٌ، والبياضُ صفةٌ زائدة عليه، أما حين أصفها بصفاتٍ

سلبيةٍ أو إضافية، فهذه لا تعلُّقَ لها بالذاتِ، فإن قلت: الورقةُ ليست نظيفة، فقولنا: ليست نظيفة، ليس شيئًا زائدًا عن الورقةِ، كما أقول: الورقةُ ليست قوية، وليست مُربعة، فهذه الأوصافُ السلبيةُ لا تقومُ بالذاتِ، وكذا لو قلت: الورقةُ فوق الطاولةِ وتحت السقفِ، فهذه صفاتٌ إضافيةٌ لا تعلُّقَ لها بالورقةِ، أما صفاتُ المعاني عندهم، فهي صفاتٌ قائمةٌ بالذاتِ زائدة عليه، كما تقول: الورقةُ بيضاء، والورقةُ مُستطيلة، فهذه صفاتٌ قائمةٌ بها.

فصفاتُ المعاني: هي الصفاتُ السبع عند الأشاعرة، وأما الصفاتُ المُعلَّلةُ بالعلمِ والقدرةِ، وهي كونه عالمًا، وكونه قديرًا، فهذه يُسمّونها صفاتًا معنوية، فالصفاتُ المعنوية هي الاسم من صفاتِ المعاني، وهي سبعُ صفاتٍ مُنبثقة من صفاتِ المعاني، فالاسم من الصفةِ هي التي يصطلحونَ علىٰ تسميتها صفاتًا معنوية، فمثلًا: صفةُ العلمِ، وهو كونه عالمًا، فعالمًا هو الاسم من العلمِ يعدونه صفةً معنوية، والعلمُ من صفاتِ المعاني، وكلاهما واحدٌ في الحقيقةِ.

فعندهم العالِم من قامت به صفةُ العلمِ، والقادرُ من قامت به صفةُ القدرةِ، فالصفاتُ هنا صفات معاني، وهي أوصافٌ قائمةٌ بالذاتِ زائدة عليه؛ كما يُقال: قائمٌ، وصفٌ لمن قامَ به القيام، وقاتل، لمن قامَ به وصفُ القتلِ، فلا يصحُ أن يُقال: قائمٌ بلا قيام، أو قاعدٌ بلا قعود، أو قاتلٌ

بلا قتل، وهذا الأمرُ صار مُشكِلًا عند المعتزلةِ القائلين: هو قادرٌ بلا قدرة، عالمٌ بلا علم، فهو قادرٌ وعالمٌ بذاتِه، وهو كلامٌ باطل.

إذن: فعددُ الصفاتِ التي ذكرها المُصنفُ عشرون صفة: ست صفاتٍ ذكرها أولًا، ذكرَ منها صفةَ الوجودِ وهي صفةٌ نفسية، واتبعها بخمسٍ سلبية، ثم ذكرَ سبعَ صفاتٍ تُسمَّىٰ بصفاتِ المعاني، وسبعَ صفاتٍ أُخرىٰ مُنبثقة عنها تُسمَّىٰ الصفات المعنوية، فصارت عشرين صفة، وهي الصفاتُ التي يُثبتها الأشاعرة.

وأما صفةُ التكوينِ، فهي صفةٌ مُختلف فيها، لها تعلّقٌ بالقدرةِ، وهو المعنىٰ الذي يُعبَّر عنه بالفعلِ، والتخليقِ، والإيجادِ، والإحداثِ، والاختراعِ، ونحو ذلك. فالماتريديةُ يُرجعون جميع صفاتِ الأفعالِ إلىٰ صفةِ التكوين، والتكوينُ هو إخراجُ المعدومِ من العدمِ إلىٰ الوجودِ. ويقولون في تعريفِ التكوين إنه: صفةُ معنىٰ قديمة قائمة بالذاتِ العليّةِ تُسمَّىٰ التكوين، زيادة علىٰ السبعِ، فإن تعلَّقت بالحياةِ سُمِّيت إحياء، أو بالموتِ سُمِّيت إماتة، أو بالصورةِ سُمِّيت تصويرًا، فالكلُ تكوين، وإنما الخصوصُ بخصوصياتِ المُتعلَّقات.

فيرىٰ الماتريدية أن التكوينَ صفة أزلية والمكوَّن حادث، أما الأشاعرة فيرون أن التكوينَ هو عينُ المكوَّن وهو حادث[1].

---

(١) انظر: التفتازاني: شرح المقاصد، دار الكتب العلمية، لبنان، ط ١٤٢٢هـ، (٣/ ١٢٥)، =

وللأشاعرةِ إشكالٌ في تعلّقِ القدرةِ، فهم يفرّونَ من القولِ بحدوثِ الصفاتِ، فيقولون: هي قديمة، فالله تعالىٰ قادرٌ وقدرته قديمة، ومُريدٌ وإرادته قديمة، لكن حين يُقال لهم: كيف خلقَ الآن، وكيف أرادَ الآن ؟ فيقولون بالتعلّقِ الصلوحي والتعلّقِ التنجيزي، ويُريدون بالتعلّقِ الصلوحي: القِدم، أي: أن هذه الصفةَ صالحةٌ للفعلِ أو الخلقِ في القِدمِ، فله قدرةٌ قديمة وإرادةٌ قديمة، يستطيعُ أن يفعلَ بها كلَّ مُمكن، ويُريدون بالتعلّقِ التنجيزي: هو التعلقُ بالخلقِ، فإذا خلقَ المخلوقَ بالفعلِ، سُمِّي تنجيزًا، وهو التعلّقُ التنجيزي الحادثُ للقدرة[1].

=

وهذا التعلق التنجيزي الحادث، هو المُعبَّر عنه عندهم بالخلق والإحياء والإماتة، والتي يُسمّونها صفات الأفعال، وهي حادثة عندهم. الدرديري: شرح الخريدة البهية: ٨٦.

(١) عندالأشاعرة أن الإرادة لها تعلّقات ثلاثة: (**صلوحي قديم – وتنجيزي قديم – وتنجيزي حادث**).

والتعلّق عندهم: هو اقتضاء الصفة أمرًا زائدًا علىٰ قيامها بالذات؛ كاقتضاء العلم معلومًا ينكشف به، واقتضاء الإرادة مُرادًا يتخصص بها، واقتضاء القدرة مقدورًا، وهكذا.

يقول الدسوقي في حاشيته علىٰ أم البراهين (١٥٤):«**واعلم أن حقيقة التعلّق**: طلب الصفة، أي: اقتضاؤها واستلزامها أمرا زائدًا علىٰ قيامها بمحلها، وهذا حقيقة في التعلّق بالفعل، وهو التنجيزي، وأما إطلاق التعلّق علىٰ صلاحية الصفة في الأزل لشيء، أو علىٰ كون الشيء في القبضة، فهو مجاز؛ إذ ليس هذا تعلقًا حقيقة»، **ومعنىٰ تعلّق القبضة**: أن المولىٰ إن

=

=

شاء قطع ذلك العدم بقدرته وأبدله بالوجود، وإن شاء أبقىٰ ذلك العدم بقدرته، وكذلك استمرار الوجود؛ إن شاء المولىٰ أبقاه بقدرته، وإن شاء قطعه وأبدله بالعدم بقدرته.

ويُريدون بالتعلّق الصلوحي القديم للإرادة: صلاحية الصفة في الأزل لتخصيص كل مُمكن، بأي أمر من الأمور المتقابلة؛ ككونه علىٰ هذه الصفة، أو علىٰ هذه الصفة التي تُقابلها. **ويقصدون بالأمور المتقابلة:** أقسام الممكنات المتقابلات، من الوجود أو العدم، والصفة، والمقدار، والزمان، والمكان، والجهة؛ **يعني:** أن الإرادة تُخصص المُمكن بالعدم دون الوجود، وبالزمان المخصوص بدلًا عن الأزمنة الأخرىٰ، وهكذا. ونظمها بعضهم بقوله: المُمكنات المتقابلات...وجودنا والعدم الصفات

أزمنة أمكنة جهات... كذا المقادير روىٰ الثقات.

ويُريدون بالتعلّق التنجيزي القديم للإرادة: هو تخصيصها في الأزل، بالصفات التي يُعلم أنه يُوجد عليها المُمكن في الخارج، يعني: بعد إيجاده؛ كتعلّقها في الأزل أن الشيء الفلاني، يكون عند وجوده علىٰ صفة كذا دون غيرها مما يُقابلها.

ويُريدون بالتعلّق التنجيزي الحادث للإرادة: هو تخصيص المُمكن عند وجوده بأحد الأمرين المتقابلين بعينه؛ كتعلّقها عند وجود زيد بكونه يكون علىٰ صفة كذا بخصوصها.

وبعضهم يُنكر التعلّق التنجيزي الحادث؛ لإغناء التنجيزي القديم عنه، وبعضهم يرىٰ أن التعلّق التنجيزي الحادث، هو إظهار للتعلّق التنجيزي القديم، لا أنه تعلّق مُستقل، قال البيجوري في حاشيته علىٰ شرح أم البراهين (٢٠):«والتحقيق أن ذلك ليس تعلّقًا مُستقلًا، بل إظهار للتعلّق التنجيزي القديم».

وللقدرة تعلّقان:(**صلوحي قديم – وتنجيزي حادث**):

ويُريدون بالتعلّق الصلوحي القديم للقدرة: هو صلاحية القدرة في الأزل للإيجاد والإعدام، يعني: صلاحيتها في الأزل لإيجاد كل مُمكن حين وجوده.

وهنا نُشيرُ إلىٰ خللين منهجيين عند المُصنف:

١-أنه كأنما يُلَقِّن العقيدةَ تلقينًا، ويدعو إلىٰ التقليدِ الذي يَنْهىٰ عنه، بل ويُلزِم بما يُقرِّره ويعتقده. فإن كان هذا منهجه فَلْيَدعُ ابتداء إلىٰ منهجِ القرآن، فكلُ ما ثبتَ فيه أثبتناه، وكلُ ما نفاه نفيناه، فتكون مرجعية صحيحة، ومنهجية مُنضبطة.

٢- تجدُ أثرَ المذهبِ واضحًا عليه، في تقريرِه، وجدالِه، ومُناقشتِه، وعرضِه للمسائل، فتجدُ تسلَّط المذهبِ عليه واضحًا بينًا في أمورٍ ليست معقولة.

=

ويُريدون بالتعلّق التنجيزي الحادث للقدرة: هو إيجاد المُمكن أو إعدامه بالفعل، فهو إبرازها بالفعل للمُمكنات التي أراد الله تعالىٰ وجودها.

وبعضهم يرىٰ أن القدرة لا تتعلّق بالإعدام، بل تعلّقها بالإيجاد فقط.

فإن قيل: لِمَ لَمْ يكن للقدرة تعلّق تنجيزي قديم ؟ قيل: لئلا يلزم عليه قِدم العالم الذي أبرزته.

وهذا كله كلام أشعري، أوردته لبيان معنىٰ مصطلحاتهم، وإلا فالشيخ – وفقه الله وسدده- قد بيّن منزع هذه التعلقات عندهم، وهو الفرار من القول بحدوث الصفات.

انظر: الدرديري: شرح الخريدة البهية: ٨٢، حاشية الدسوقي علىٰ أم البراهين: ١٥٢، حاشية البيجوري علىٰ متن السنوسية في علم التوحيد، المكتبة المحمودية، مصر،(٢٠)، عمر كامل: تهذيب واختصار شروح السنوسية، دار المصطفىٰ، ط ١، ١٤٢٥هـ (٥٧).

وقوله: ((ص) **وَهِيَ الْقُدْرَةُ وَالْإِرَادَةُ الْمُتَعَلِّقَتَانِ بِجَمِيعِ الْمُمْكِنَاتِ.**

(ش) يعني: أن القدرة والإرادة متعلقهما واحد، وهو الممكنات، دون الواجبات والمستحيلات، إلا أن جهة تعلقهما بالممكنات مختلفة، فالقدرة: صفة تؤثر في إيجاد الممكن وإعدامه، والإرادة: صفة تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن، من وجود أو عدم، أو طول أو قصر، ونحوها، بالوقوع بدلًا عن مقابله، فصار تأثير القدرة فرع تأثير الإرادة؛ إذ لا يُوجِد مولانا جلّ وعزّ من الممكنات أو يُعدِم بقدرته، إلا ما أراد الله تعالى وجوده أو إعدامه، وتأثير الإرادة على وفق العلم عند أهل الحق، فكل ما علم الله تبارك وتعالى أنه يكون من الممكنات أو لا يكون، فذلك مراده جلّ وعزّ):

بدأ المُصنفُ يسردُ صفاتَ المعاني وتعلّقاتها، فذكرَ من صفاتِهِ تعالىٰ: القدرةَ والإرادةَ، وأنهما تتعلّقان بجميعِ المُمكناتِ.

وقوله: (**المتعلقتان بجميع الممكنات**) أخرجَ المُستحيلَ والواجبَ، وسيذكرُ المُصنفُ سببَ عدم تعلّقهما بالواجبِ والمُستحيلِ، وذلك عند قوله: (**وإنما لم تتعلق القدرة والإرادة بالواجب والمستحيل؛ لأن القدرة والإرادة لما كانتا صفتين مؤثرتين، ومن لازم الأثر أن يكون موجودًا بعد عدم، لزم أن ما لا يقبل العدم أصلًا، كالواجب لا يقبل أن يكون أثرًا لهما، وإلا لزم تحصيل الحاصل، وما لا يقبل الوجود أصلًا كالمستحيل، لا يقبل أيضًا أن يكون أثرًا لهما، وإلا لزم قلب الحقائق برجوع المستحيل عين الجائز، فلا قصور أصلًا في عدم تعلق القدرة والإرادة القديمتين بالواجب والمستحيل...**).

وقوله: (**بجميع الممكنات**)؛ لأن القدرةَ لها تأثير، فمن يقومُ ويقعدُ، لديه قدرة علىٰ القيامِ والقعودِ، فتتعددُ قدرته بالشيء الذي يستطيعه، فهذا هو المُمكن، لكنَّ قدرته لا تتعلّقُ بالطيرانِ؛ لأنها خارج

استطاعته.

فالقدرةُ تتعلّقُ بالشيء إيجادًا، والإرادة تتعلّقُ بالشيء تخصيصًا، فوجودُ الشيء لابُدَّ له من قدرةٍ ناجزةٍ وإرادةٍ جازمةٍ، فبالقدرةِ والإرادةِ يقعُ الشيء.

ومن الأمثلةِ علىٰ ذلك:

- القيامُ والجلوسُ علىٰ كرسي مُعين، فبالقدرةِ يُمكنه القيام والجلوس، لكنَّ تخصيصَ أحد هذه الكراسي بالجلوسِ عليه، حصلَ بالإرادةِ.

- وكذا تحريكُ اليدِ يمينًا وشمالًا، فتحريكها كان بالقدرةِ، وتخصيصها باليمينِ كان بالإرادةِ؛ فإيجادُ التحريكِ كان بالقدرةِ، وتخصيصها باليمينِ أو الشمالِ كان بالإرادةِ، فلابُدَّ من مجموعِ الأمرين: القدرة والإرادة.

- وكذا لبسُ الثوبِ، فالقدرةُ هي التي أوجدت هذا اللبس، لكن تخصيصه هذا الثوب دون غيره، كان بالإرادةِ.

إذن: فتعلّقُ القدرةِ والإرادةِ خاصٌ بالمُمكناتِ، فيخرج المُستحيل والواجب، ومُتعلّق القدرةِ في الإيجادِ أو الإعدامِ، ومُتعلّق الإرادةِ في التخصيصِ.

وقولـه: (**فصـار تـأثير القـدرة فـرع تـأثير الإرادة**): لأن الإرادةَ هـي السابقة، فأنت تُريدُ ثم تفعل.

وقوله: (**والمعتزلة -قبحهم الله تعالى- جعلوا تعلق الإرادة تابعًا للأمر، فلا يريد عندهم مولانا جلّ وعزّ، إلا ما أمر به من الإيمان والطاعة، سواء وقع ذلك أم لا. فعندنا إيمان أبي جهل مأمور به، غير مراد له تبارك وتعالى؛ لأنه جلّ وعزّ علِمَ عدم وقوعه، وكفر أبي جهل منهي عنه، وهو واقع بإرادة الله تعالى وقدرته، وعند المعتزلة -قبح الله تعالى رأيهم- إيمانه هو المراد لله تعالى لا كفره، فلزمهم أن يقع نقص في ملك مولانا جلّ وعزّ؛ إذ وقع فيه على قولهم، ما لا يريده تعالى، من له ملك السموات والأرض وما بينهما، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.**

وبالجملة فالتعلقات عند أهل الحق ثلاثة مرتبة: تعلق القدرة، وتعلق الإرادة، وتعلق العلم بالممكنات، فالأول مرتب على الثاني، والثاني مرتب على الثالث):

قولـه: (**والمعتزلـة -قـبحهم الله تعـالى- جعلـوا تعلـق الإرادة تابعًـا للأمر**): هنا أمران:

١- أن المُصنفَ دخلَ في صراعٍ مذهبي مع المعتزلةِ، وهذا من التفريعِ قبل إثباتِ الأصلِ، وهذا التفريعُ سابقٌ لوقته؛ لأنه حسبَ منهجه، كان الواجبُ عليه أن يُثبتَ وجودَ الله تعالىٰ، ثم يُفرِّع ما شاء بعد ذلك.

٢- أن العلمَ الإلهي يسبقُ هذه الأشياء؛ فما عَلِمَ الله تعالىٰ أنه سيقع فسيقع، وما عَلِمَ أنه يريده، سيقع، وهذا لا إشكالَ فيه، لكن المعتزلةَ يرون أن الإرادةَ ليس لها تعلّقٌ إلا بالأمرِ، فما أمرَ الله تعالىٰ به فهو مُرادٌ له، لكنه لا يُريدُ كفرَ الكافرين.

والـذي دعـاهم لهـذا القـول: خلـلٌ وقـعَ عنـدهم في بـابِ القضـاءِ والقدرِ، وهو أن الله تعالىٰ عدلٌ، ومُقتضىٰ عدله، ألا يُقَدِّر شيئًا ثم يُعاقب عليـه صـاحبه، وبهـذا الأصـلِ نفـوا إرادتـه للكفـرِ والفسـوقِ والعصـيانِ، فقالوا: إن الله تعالىٰ لا يُريدها.

ونقـولُ جوابًـا عـن ذلـك: إن كـان المقصـودُ: أن الله تعـالىٰ لا يُريـدها شـرعًا فهـذا صـحيح، أمـا أنـه لا يُريـدها كونًـا فهـذا واقـع، وإلا كـانوا مُثبتين لله تعالىٰ العجز، وهذا خطأ عظيم، وقدح في التوحيدِ، فمن حيث أرادوا إثباتَ العدلِ لله تعالىٰ، وقعوا فيما ينقض التوحيد؛ إذ من توحيدِ الله تعالىٰ، ألا يقعَ في ملكهِ إلا ما يشاء.

إذن: نشأ هـذا القـولُ عنـد المعتزلـةِ؛ لظنهم أن هـذا يتنافىٰ مـع العـدلِ الإلهي، فقـالوا: إن الله تعـالىٰ لا يُريـدُ الكفـرَ والفسـوقَ والعصـيانَ، وهـي ليست من خلقِ الله تعالىٰ، بل الإنسانُ هو من يخلقُ فعلَ نفسهِ، وهم بهذا كأنما أثبتوا خالِقين مع الله تعالىٰ، وهذا خللٌ في توحيدِ الربوبيةِ.

وقولـه: (**وبالجملـة فالتعلقـات عنـد أهـل الحـق ثلاثـة مراتـب: تعلـق القدرة، وتعلق الإرادة، وتعلق العلم بالممكنـات. فـالأول مرتـب علـى الثـاني، والثاني مرتب على الثالث**):

يعني: أن القدرةَ تـأتي بعـد الإرادة، والإرادةَ تـأتي بعـد العلـم؛ فمـا أراده الله تعالىٰ لا يكون فيما علمَ أنه سيقع، وما علمه يقع فقد أراده وقَدِر عليه.

وقوله: (وإنما لم تتعلق القدرة والإرادة بالواجب والمستحيل؛ لأن القدرة والإرادة لما كانتا صفتين مؤثرتين، ومن لازم الأثر أن يكون موجوداً بعد عدم، لزم أن ما لا يقبل العدم أصلًا كالواجب، لا يقبل أن يكون أثراً لهما، وإلا لزم تحصيل الحاصل، وما لا يقبل الوجود أصلًا كالمستحيل، لا يقبل أيضًا أن يكون أثراً لهما، وإلا لزم قلب الحقائق برجوع المستحيل عين الجائز، فلا قصور أصلًا في عدم تعلق القدرة والإرادة القديمتين بالواجب والمستحيل، بل لو تعلقتا بهما لزم حينئذ القصور؛ لأنه يلزم على هذا التقدير الفاسد، أن يجوز تعلقهما بإعدام أنفسهما، بل وبإعدام الذات العليّة، وبإثبات الألوهية لمن لا يقبلها من الحوادث، وسلبها عمن تجب له - وهو مولانا جلّ وعزّ - وأيُّ نقص وفساد أعظم من هذا.

وبالجملة فذلك التقدير الفاسد، يؤدي إلى تخليط عظيم لا يبقى معه شيء من الإيمان، ولا شيء من العقليات أصلًا، ولخفاء هذا المعنى على بعض الأغبياء من المبتدعة، صرّح بنقيض ذلك، فنُقل عن ابن حزم أنه قال في الملل والنحل: إنه تعالى قادر أن يتخذ ولداً؛ إذ لو لم يقدر لكان عاجزاً، فانظر اختلال عقل هذا المبتدع، كيف غفل عما يلزمه على هذه المقالة الشنيعة، من اللوازم التي لا تدخل تحت وهم، وكيف فاته أن العجز إنما يكون لو كان القصور جاء من ناحية القدرة، أما إذا كان لعدم تعلق القدرة، فلا يتوهم عاقل أن هذا عجز. وذكر الأستاذ أبو إسحاق الاسفرايني، أن أول من أخذ منه هذا المبتدع وأشياعه ذلك بحسب فهمهم الركيك، من قصة إدريس عليه السلام حيث جاءه إبليس في صورة آدمي وهو يخيط، ويقول في كل دخلة الإبرة وخرجتها: سبحان الله والحمد لله، جاءه بقشرة بيضة، فقال له: الله تعالى يقدر أن يجعل الدنيا في هذه القشرة؟ فقال له في جوابه: الله تعالى قادر أن يجعل الدنيا في سم هذه الإبرة، ونخس إحدى عينيه، فصار أعور. قال: وهذا وإن لم يرو عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، فقد ظهر وانتشر ظهوراً لا يردّ. قال: وقد أخذ أبو الحسن الأشعري من جواب إدريس عليه السلام، أجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس، وأوضح هذا الجواب، فقال: إن أراد السائل أن الدنيا على ما هي عليه، والقشرة على ما هي عليه، فلم يقل ما يعقل، فإن الأجسام الكثيرة يستحيل أن تتداخل وتكون في حيز واحد، وإن أراد أنه يصغر الدنيا قدر

القشرة ويجعلها فيها، أو يكبر القشرة قدر الدنيا ويجعل الدنيا فيها، فلعمري، الله تعالى قادر على ذلك وعلى أكبر منه، قال بعض المشايخ: وإنما لم يُفَصِّل إدريس عليه السلام الجواب هكذا؛ لأن السائل متعنت، ولهذا عاقبه على هذا السؤال بنخس العين، وذلك عقوبة كل سائل مثله) :

أشارَ المُصنفُ هنا إلىٰ سببِ عدمِ تعلّق القدرة والإرادة، بالمُستحيلِ والواجبِ ؟ وحاصله ما يلي:

١ - **إن قِيلَ**: لِمَ لَمْ تتعلق القدرة والإرادة بالمُستحيلِ ؟ **قِيلَ**: لأن القدرةَ والإرادةَ لهما تأثير، فيكون حاصلُ أثرهما حصول الفعلِ، فالشخصُ له قدرة علىٰ القيامِ والقعودِ، فتكون أثر قدرتهِ وإرادتهِ حصول هذا الفعلِ من القيامِ والقعودِ.

فإن قِيلَ: إن قدرةَ الله تعالىٰ تتعلق بكلِ شيء حتىٰ المُستحيل فيقع.

قِيلَ: إذا وقعَ المُستحيلُ لم يصر مُستحيلًا؛ لأنك فرضته مُستحيلًا ثم قلت: إنه يقع، فنفيت عنه الاستحالةَ فلم يصر مُستحيلًا، وهذا قلبٌ للحقيقةِ، ولذا فالقدرةُ لا تتعلّقُ بالمُستحيلِ.

٢ - **وإن قِيلَ**: لِمَ لَمْ تتعلق القدرة والإرادة بالواجبِ ؟ **قِيلَ**: الواجبُ الموجودُ لا تتعلقُ به القدرة؛ لأنه موجود، فيكون هذا من بابِ تحصيلِ الحاصلِ.

ويُنبه هنا: إلىٰ أنه قد تتعلّق الإرادة بعدمِ حصولِ الشيء؛ فمثلًا: لو كان الكتابُ في مكانه، وأردتُ تحريكه ثم عَدَلْتُ عن ذلك؛ لإبقائهِ في

مكانهِ، فهنا تعلّقت الإرادةُ بعدمِ تحريكهِ وتغييرهِ عن مكانهِ؛ لأنه موجود في مكانهِ، **فإن قِيلَ**: كيف تعلّقت الإرادة بأن يكون موجودًا في مكانهِ ؟ **قِيلَ**: بألاَّ يأتي بنقيضهِ أو ضدهِ، وهذا فيه تساهل.

أما القدرةُ والإرادةُ فهما مُؤثرتان، بهما يُوجد الشيء، ولذا فهما لا يتعلّقان بالواجبِ الموجودِ ، الذي هو موجودٌ واجب؛ لأنه تحصيل حاصل، وتحصيلُ الحاصلِ ليس صحيحًا. ولا تتعلّقان كذلك بالمُستحيلِ؛ لأنه قلبٌ للحقيقةِ؛ فإذا قَدَّرتم الشيء كونه مُستحيلًا لا يقع، ثم أوقعته القدرة والإرادة، انتقضَ قولكم؛ لأنه صارَ جائزًا مُمكنًا لا مُستحيلًا.

- ثم ذكرَ **المُصنفُ لازمًا فاسدًا**، لو قِيلَ بتعلقِ القدرةِ والإرادةِ بالواجبِ والمُستحيلِ، فقال: (**بل لو تعلقتا بهما لزم حينئذ القصور؛ لأنه يلزم على هذا التقدير الفاسد، أن يجوز تعلقها بإعدام أنفسهما، بل وبإعدام الذات العلية، وبإثبات الألوهية لمن لا يقبلها من الحوادث، وسلبها عمن تجب له، وهو مولانا جلّ وعز، وأي نقص وفساد أعظم من هذا**):

ومعنىٰ قوله فيما يلزم من هذا التقديرِ الفاسدِ: (**لأنه يلزم على هذا التقدير الفاسد، أن يجوز تعلقها بإعدام أنفسهما، بل وبإعدام الذات العلية، وبإثبات الألوهية لمن لا يقبلها من الحوادث**): يعني:

١- أن القدرةَ تُبطِلُ القدرة والإرادة. وعليه يُقال: هل تستطيع القدرة أن تُزيلَ القدرة أو الإرادة ؟ الجواب: لا؛ لأنها لا تعلّقَ لها بالمُستحيلِ.

٢- وقوله: (**أو بإعدام الذات الإلهية**): يعني: هل تتعلّق القدرة بإعدامِ الذاتِ الإلهيةِ ؟ يعني: بأن يُعدِمَ الله تعالىٰ نفسه ؟ -تعالىٰ الله عما يقولون

علوًا كبيرًا - والجواب: لا؛ لأن هذا مُستحيل، والقدرةُ لا تعلّق لها بالمُستحيلِ.

٣- وقوله: (**وبإثبات الألوهية لمن لا يقبلها من الحوادث**): يعني: جَعْلُ الشيء الذي ليس بإله إلهًا، وهذا مُستحيل؛ لأنه لا تتعلّق به القدرة.

وقوله: (**وبالجملة فذلك التقدير الفاسد، يُؤدي إلى تخليط عظيم لا يبقى معه شيء من الإيمان، ولا شيء من العقليات أصلًا. ولخفاء هذا المعنى على بعض الأغبياء من المبتدعة، صرح بنقيض ذلك، فنقل عن ابن حزم أنه قال في الملل والنحل: إنه تعالى قادر أن يتخذ ولدًا، إذ لو لم يقدر لكان عاجزًا. فانظر اختلال عقل هذا المبتدع، كيف غفل عما يلزمه على هذه المقالة الشنيعة، من اللوازم التي لا تدخل تحت وهم، وكيف فاته أن العجز إنما يكون لو كان القصور جاء من ناحية القدرة، أما إذا كان لعدم تعلق القدرة، فلا يتوهم عاقل أن هذا عجز**):

بالنظرِ إلىٰ كلامِ الإمامِ ابن حزم وما سطَّره[1]، فإنه يرىٰ أن الله تعالىٰ قادرٌ علىٰ أن يتخذَ ولدًا، وقال كلامًا صريحًا في هذا، مع أن هذا من المُستحيلِ الذي لا تتعلّق به القدرة، لكنه بنىٰ فهمه علىٰ بعضِ النصوصِ القرآنيةِ؛ كقوله تعالىٰ: ﴿ لَّوْ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّٱصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ﴾ [الزمر:٤]، فَفَهِمَ من هذه الآيةِ جواز اتخاذ الولد، فدخلَ الخطأ علىٰ الإمام

---

(١) ابن حزم: الفِصل في الملل والأهواء والنِحل، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١ ١٤١٦هـ(٢/ ٢٢).

ابن حزم من هذه الآيةِ وغيرها، ولكن لا دلالةَ فيها علىٰ ما يُريد[1].

والفهمُ الصحيحُ للآيةِ ليس علىٰ هذا الوجه، بل الله تعالىٰ علَّقها علىٰ مُستحيل، فهو مُنزهٌ عن الولدِ، لكن لو أرادَ الله تعالىٰ لاصطفىٰ هو لنفسه، لا أن تختاروا له أنتم، فتصطفون له البنات وتختاروا أنتم البنين. فالله تعالىٰ يُناقشهم بعقولهم: لو أرادَ الله أن يتخذَ ولدًا لاصطفىٰ مما يخلقُ ما يشاء، لكنه علّقه علىٰ

---

(١) وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوىٰ:(٨/ ٨): «قد أخبر الله أنه علىٰ كل شيء قدير، والناس في هذا علىٰ ثلاثة أقوال: طائفة تقول: هذا عام، يدخل فيه الممتنع لذاته من الجمع بين الضدين،وكذلك يدخل في المقدور، كما قال ذلك طائفة منهم ابن حزم.

وطائفة تقول: هذا عام مخصوص، يخص منه الممتنع لذاته؛ فإنه وإن كان شيئًا فإنه لا يدخل في المقدور، كما ذكر ذلك ابن عطية وغيره، وكلا القولين خطأ.

والصواب: هو القول الثالث الذي عليه عامة النظار: وهو أن الممتنع لذاته ليس شيئًا البتة، وإن كانوا متنازعين في المعدوم، فإن الممتنع لذاته لا يمكن تحققه في الخارج. ولا يتصوره الذهن ثابتًا في الخارج، ولكن يقدر اجتماعهما في الذهن، ثم يحكم علىٰ ذلك بأنه ممتنع في الخارج؛ إذ كان يمتنع تحققه في الأعيان وتصوره في الأذهان، إلا علىٰ وجه التمثيل، بأن يقال: قد تجتمع الحركة والسكون في الشيء، فهل يُمكن في الخارج أن يجتمع السواد والبياض في محل واحد، كما تجتمع الحركة والسكون ؟ فيقال: هذا غير ممكن، فيقدر اجتماع نظير الممكن، ثم يحكم بامتناعه، وأما نفس اجتماع البياض والسواد في محل واحد، فلا يمكن ولا يعقل، فليس بشيء لا في الأعيان ولا في الأذهان. فلم يدخل في قوله: ﴿ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾آل عمران:١٨٩».

مُستحيل، ومُستحيلٌ أن يُريدَ الله تعالىٰ ذلك.

ولو قِيلَ: يترتبُ علىٰ ذلك أن الله تعالىٰ عاجزٌ وليس بقادر، وهذا مناقضٌ لقوله تعالىٰ: ﴿ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [آل عمران:١٨٩] ؟ قِيلَ: هذا السؤال غلط؛ لأن المُستحيلَ والمُمتنعَ ليسا بشيء، والذي ليس بشيء لا تتعلّق به القدرة، فالقدرةُ إنما تتعلّقُ بما هو شيء، علىٰ وفقِ الآيةِ القرآنيةِ الكريمةِ.

وقوله: (**وذكر الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، أن أول من أخذ منه هذا المبتدع وأشياعه بحسب فهمهم الركيك، من قصة إدريس عليه السلام: حيث جاءه إبليس في صورة آدمي وهو يخيط، ويقول في كل دخلة الإبرة وخرجتها: سبحان الله والحمد لله. جاءه بقشرة بيضة فقال له: الله تعالى يقدر أن يجعل الدنيا في هذه القشرة، فقال له في جوابه: الله تعالى قادر أن يجعل الدنيا في هذه الإبرة، ونخس إحدى عينيه فصار أعور. قال: وهذا وإن لم يُرو عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم، فقد ظهر وانتشر ظهوراً لا يُرد**):

وهنا **يظهرُ خللٌ منهجي آخر**، وهو: بناءُ مسائلِ العقيدةِ علىٰ مثلِ هذه الأخبارِ التي لا زمامَ لها ولا خطام. **وهنا نُشيرُ إلىٰ قضيتين:**

١ -أن الشخصَ إذا كانت عنده مادة كلامية ومادة صوفية، تجده يأتي بالعجائبِ؛ كالغزالي مثلًا، الذي جمعَ بين علمِ الكلامِ والتصوفِ وخلطَ بينهما، فصارَ يأتي بأحاديث وقصص عجيبة.

فبعضهم يتقمّصُ شخصيتين: شخصية كلامية، وشخصية صوفية؛

فحين يتقمّص الشخصية الكلامية، تجده يردُّ الأحاديثَ بعللٍ واهية، وإذا تقمّصَ الشخصيةَ الصُوفيةَ، قَبِل كلَ شيء يُؤيّدُ مذهبه، ولو كان حديثًا ضعيفًا أو واهيًا أو موضوعًا. ولذا تجدهم يتبعون المُتشابهات الواهيات، ويتركون القطعيات المُحكمات، وهذا أمرٌ عجيب، وهو يُعدُّ خللًا في المنهجِ.

٢- أن هؤلاء يَقبَلون كلَ شيء فيما يُقرِّرونه من المسائل، ولو كانت مثل هذه القصةِ الواهيةِ التي حُكِمَ عليها بأنها لم تثبت، ومع ذلك قالوا: لا تُرد ! **لكن العجب**: أنهم يردون الأحاديثَ الصحيحةَ في بابِ العقائد الصحيحة، التي تُخالفُ منهجهم وقانونهم الكلامي، ولو كانت من أحاديثِ الصحيحين؛ بحجةِ أنها من أحاديثِ الآحاد، فيسلِّطون عليها التأويلَ المذموم.

وقوله: (**قال: وقد أخذ أبو الحسن الأشعري من جواب إدريس عليه السلام، أجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس...**):

والمُشكلُ هنا أنه أوردَ هذه الإيرادات والجوابات عليها، وكأنَّ القصةَ ثابتة صحيحة.

والخُلاصةُ: أن قدرةَ الله تعالىٰ شاملةٌ لكل شيء، لكنها لا تتعلّق بالمُستحيلاتِ والمُمتنعاتِ. وما يُعرفُ بنظريةِ الانفجارِ العظيمِ - مع ما لها وما عليها - إلا أنه يُستأنسُ بها في بيانِ كمالِ القدرةِ الإلهيةِ - وحدوثِ العالمِ وعدمِ أزليتهِ، وبيانها: أن هذا الكونَ نشأ عن انفجارٍ هائل، نتجت عنه هذه الكواكب والأفلاك قبل ملايين السنين. **ودليلهم**

علىٰ ذلك: تباعدُ الأفلاكِ والمجرات؛ فإذا كانت الآن تتباعد، فهذا دليلٌ علىٰ أنها كانت في الزمنِ السابقِ مُتقاربة حتىٰ صارت نقطةً واحدة، هي التي انفجرَ منها الكون. وهذا التوسعُ يشهدُ له القرآن، قال تعالىٰ: ﴿ وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٖ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴾ [الذاريات:٤٧]، فقدرةُ الله تعالىٰ علىٰ إمكانِ ذلك واقعٌ لا شك فيه.

وقوله: ((ص) **وَالْعِلْمُ الْمُتَعَلِّقُ بِجَمِيعِ الْوَاجِبَاتِ وَالْجَائِزَاتِ وَالْمُسْتَحِيلَاتِ.**

(ش) العلم: هو صفةٌ ينكشف بها ما تتعلق به، انكشافًا لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه، فمعنى قولنا: المتعلق بجميع الواجبات الخ، أن جميع هذه الأمور منكشفة لعلمه تعالى، ومتضحة له تعالى أزلًا وأبدًا بلا تأمل ولا استدلال، اتضاحًا لا يمكن أن يكون في نفس الأمر، على خلاف ما علمه عزوجلّ):

العلمُ ليس مثل القدرةِ والإرادةِ، لا تتعلّق إلا بالمُمكناتِ الجائزاتِ، بل العلمُ يشملُ كلَ ذلك؛ فالله تعالىٰ يعلمُ المُستحيلَ والواجبَ والمُمكن؛ لأن العلمَ انكشاف، لا تأثيرَ له بالإيجادِ.

وقوله: ((ص) **وَالْحَيَاةُ وَهِيَ لَا تَتَعَلَّقُ بِشَيْءٍ.**

(ش) الحياة: صفة تُصحح لمن قامت به، أن يتصف بالإدراك. ومعنى كونها لا تتعلق بشيء: أنها لا تقتضي أمرًا زائدًا على القيام بمحلها، والصفة المتعلقة هي التي تقتضي أمرًا زائدًا على ذلك. ألا ترى أن العلم بعد قيامه بمحله يطلب أمرًا يُعلم به، وكذا القدرة والإرادة ونحوهما. وبالجملة فجميع صفات المعاني متعلقة، أي: طالبة لزائد على القيام بمحلها سوى

الحياة، وهذا التعلق نفسي لتلك الصفات، كما أن قيامها بالذات نفسي لها أيضًا):

قوله: (**والحياة وهي لا تتعلّق بشيء**)، يعني: أنه لا تأثيرَ لها بشيء، لكنها هي سببُ اتصافِ الإنسانِ بالعلمِ والقدرةِ؛ فالشخصُ الميتُ لا يعلمُ ولا يقدر.

فالحياةُ عندهم مُصَحِّحَة للعلمِ ولبقيةِ الصفاتِ، فبها تقعُ الصفات. فالحياةُ شرطٌ، والعلمُ والقدرةُ وغيرهما مما يُثبتون من الصفاتِ مشروطة بالحياةِ. وهي صفةٌ قائمةٌ بمحلها، بخلافِ الإرادةِ والقدرةِ، فلهما تعلّق بالإيجادِ والتخصيصِ للموجودِ.

وقوله: ((ص) **وَالسَّمْعُ وَالْبَصَرُ الْمُتَعَلِّقَانِ بِجَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ.**

(ش) السمع والبصر: صفتان ينكشف بهما الشيء ويتضح كالعلم، إلا أن الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم، بمعنى: أنه ليس عينه، وذلك معلوم في الشاهد ضرورة، ومُتعلّقها أخصّ من مُتعلّق العلم؛ فكل ما تعلق به السمع والبصر تعلق به العلم، ولا ينعكس إلا جزئيًا. ونبه بقوله: (بجميع الموجودات) على أن سمعه تعالى وبصره، مخالفان لسمعنا وبصرنا في التعلق، إذ سمعنا إنما يتعلق عادة ببعض الموجودات، وهي الأصوات في جهة مخصوصة، وعلى وجه مخصوص من عدم البعد والسر جداً، وبصرنا إنما يتعلق عادة ببعض الموجودات، وهي الأجسام وألوانها وأكوانها، في جهة مخصوصة، وعلى صفة مخصوصة، وأما سمع مولانا جلّ وعزّ وبصره، فيتعلقان بكل موجود، قديمًا كان أو حادثًا؛ فيسمع جلّ وعزّ ويرى في أزله ذاته العليّة، وجميع صفاته الوجودية، ويسمع ويرى تبارك وتعالى مع ذلك فيما لا يزال، ذوات الكائنات كلها، وجميع صفاتها الوجودية، سواء كانت من قبيل الأصوات أو من غيرها، أجسامًا كانت، أو أكوانًا، أو ألوانًا، أو غيرها):

جَعلَ المُصنفُ مُتعلّقَ صفتي السمع والبصر، كالعلمِ المتعلِّقِ بكلِ شيء. فقال : (**والسمع والبصر المتعلقان بجميع الموجودات**)، وهنا يُقال له: علىٰ أي أساسٍ بنيتَ هذا الحكم ؟ إن قلت: القرآن ! فالقرآنُ علىٰ خِلافِ ذلك، وإن قلت: العقل ! فالعقلُ علىٰ خِلافِ ذلك أيضًا، وإن قلت: الشاهد ! فالشاهدُ علىٰ خِلافِ ذلك أيضًا.

فالقرآنُ يُثبتُ أن السمعَ يتعلّقُ بالأصواتِ، كما قال تعالىٰ: ﴿ قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَـٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ ﴾ [المجادلة:١]، فهنا السماعُ مُتعلِّقٌ بالصوتِ، وقال تعالىٰ: ﴿ وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ ﴾ [التوبة:١٠٥]، وهنا علّقَ الرؤيةَ بالعملِ؛ لأن البصرَ مُتعلِّقٌ بالمرئياتِ، والعقلُ يُؤيّدُ هذا ويقولُ به، وأما في الشاهدِ، فما الذي يُسمع ؟ الأصواتُ، أما المطعوماتُ، والمشموماتُ، والمرئياتُ، فلا تُسمع.

فيُقال له: إن اعتمدتَ علىٰ الشاهدِ، فالشاهدُ يحكمُ بغيرِ ما ذكرت، فالشاهدُ يحكمُ بأن السمعَ يتعلّقُ بالأصواتِ، والبصرَ بالمرئياتِ.

إذن: فلا دليلَ ولا برهانَ يدلُّ علىٰ هذا القولِ، لا من النقلِ ولا من العقلِ، وإنما تعلّقهما – أي: السمعُ والبصرُ – بما هو معلوم عند الناس تعلّقهما به.

وأُنبه هنا علىٰ قضيةٍ مهمة:

وهي أنه ينبغي التفريق بين مسألتين: بين مسألةِ التعلّقِ وبين مسألةِ شُمولِ الصفةِ لله تعالىٰ؛ فسمعُ الله تعالىٰ مُطلق ليس كسمعِ البشِر؛ فإن سمعَ الله تعالىٰ مُطلق لا يحدّه شيء، بخلافِ سمعِ البشرِ فإنه مُقيد، فهذا أمرٌ آخر يختلفُ عن مسألتنا في التعلّقِ، ومع ذلك يُقال: هذا الإطلاقُ في السمعِ مُتعلّقٌ بالأصواتِ، فلا تعلّقَ له بالمشموماتِ أو المطعوماتِ أو المرئياتِ.

وقوله: (**ومتعلقها أخص من متعلق العلم، فكل ما تعلق به السمع والبصر تعلق به العلم، ولا ينعكس إلا جزئيًا**):

هذا صحيح؛ لأنه يُمكنُ للشخصِ الأعمىٰ أن يعلمِ بكلامِ الآخر ووجودِهِ بسماعِ صوتِهِ، مع أنه لا يراه، وكذا يُمكنُ للأصمِّ رؤية المُتكلمِ، وإن كان لا يسمعُ كلامه؛ فصفةُ السمعِ وصفٌ زائدٌ علىٰ الأصمِّ الذي لا يسمع، وكذا المُبصرُ معه زيادة علمٍ علىٰ الأعمىٰ، بالرؤيةِ مع سماعِ الصوتِ. فالسمعُ والبصرُ وصفان زائدان علىٰ العلمِ في الشاهدِ. وبالاستنادِ إلىٰ الشاهدِ، نجدُ أنهما مُتعلّقان بالأصواتِ والمرئياتِ.

وقوله: (**ونبه بقوله: بجميع الموجودات، على أن سمعه تعالى وبصره مخالفان لسمعنا وبصرنا في التعلّق...**):

ما ذكره مُؤيّدٌ بالعقلِ، لكن الغلطَ الذي وقعَ فيه: هو الشمولُ الذي ذكره في التعلّق.

إذن: هنا أمران:

١- سمعُ الله تعالىٰ: فهو سمعٌ مُطلق، أما سمعُ البشرِ: فهو سمعٌ

مُقيّد، ولا بُدَّ له حتىٰ يتحقق، من وجودِ شروطٍ وانتفاءِ موانع، وإلا لم يتحقق له السمع.

٢- أن تعلّقَ السمعِ بالمسموعاتِ، والبصرِ بالمرئياتِ. وأما ما ذكره المُصنفُ من الشمولِ والعمومِ، وهو أن السمعَ والبصرَ يتعلّقان بكلِّ الموجوداتِ، كالعلمِ، فليس صحيحًا؛ لعدمِ وجودِ سندٍ شرعي ولا عقلي يُؤيدُ ذلك.

وقوله: ((ص) وَالْكَلَامُ الَّذِي لَيْسَ بِحَرْفٍ وَلَا صَوْتٍ وَيَتَعَلَّقُ بِمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْعِلْمُ مِنَ الْمُتَعَلَّقَاتِ.

(ش) كلام الله تعالى القائم بذاته: هو صفة أزلية، ليس بحرف ولا صوت، ولا يقبل العدم وما في معناه من السكوت، ولا التبعيض، ولا التقديم ولا التأخير، ثم هو مع وحدته متعلّق، أي: دال أزلًا وأبداً على جميع معلوماته التي لا نهاية لها، وهو الذي عبّر عنه بالنظم المعجز، المُسمّى أيضًا بكلام الله تعالى حقيقة لغوية؛ لوجود كلامه عزّ وجلّ فيه بحسب الدلالة لا بالحلول، ويسميان قرآنًا أيضًا، وكنه هذه الصفة وسائر صفاته تعالى محجوب عن العقل، كذاته جلّ وعزّ، فليس لأحد أن يخوض في الكنه، بعد معرفة ما يجب لذاته تعالى ولصفاته، وما يوجد في كتب علماء الكلام، من التمثيل بالكلام النفسي في الشاهد، عند ردّهم على المعتزلة القائلين بانحصار الكلام في الحروف والأصوات، لا يفهم منه تشبيه كلامه جلّ وعزّ بكلامنا النفسي في الكنه، تعالى وجلّ عن أن يكون له شريك في ذاته أو صفاته أو أفعاله، وكيف يتوهم أن كلامه تعالى مُماثل لكلامنا النفسي، وكلامنا النفسي أعراض حادثة، يوجد فيها التقديم والتأخير، وطروّ البعض بعد عدم البعض الذي يتقدمه، ويترتب وينعدم بحسب وجود جميع ذلك في الكلام اللفظي، فمن توهم هذا في كلامه تعالى، فليس بينه وبين الحشوية ونحوهم من المبتدعة القائلين: بأن كلامه تعالى حروف وأصوات

فرق، وإنما مقصد العلماء بذكر الكلام النفسي في الشاهد النقض على المعتزلة في حصرهم الكلام في الحروف والأصوات، فقيل لهم ينتقض حصركم ذلك بكلامنا النفسي، فإنه كلام حقيقة وليس بحرف ولا صوت، وإذا صح ذلك، فكلام مولانا أيضًا كلام ليس بحرف ولا صوت، فلم يقع الاشتراك بينهما إلا في هذه الصفة السلبية، وهي أن كلام مولانا جلّ وعزّ ليس بحرف ولا صوت، كما أن كلامنا النفسي ليس بحرف ولا صوت أما الحقيقة فمباينة للحقيقة كل المباينة. فاعرف هذا فقد زلت هنا أقدام لم تؤيد بنور من الملك العلام، وهنا انتهي في العقيدة ما عدّ من صفات المعاني):

ذكَرَ المُصنفُ هنا عقيدته في صفةِ الكلامِ لله تعالىٰ، فقال: (**والكلام الذي ليس بحرف ولا صوت، ويتعلّق بما يتعلّق به العلم من المتعلّقات. كلام الله تعالى القائم بذاته، هو صفة أزلية ليس بحرف ولا صوت، ولا يقبل العدم، وما في معناه من السكوت، ولا التبعيض، ولا التقديم، ولا التأخير**):

وإنما قال هذا فِرارًا من الحدوثِ؛ فإن أساسَ مُشكلةِ المُتكلمين: هو القانونُ الذي سَنُّوه وجعلوه حاكمًا علىٰ نصوصِ الصفاتِ، وقالوا: ما لا يخلو من الحوادثِ فهو حادث، فأردوا تنزيهَ الله تعالىٰ عن الحوادثِ حتىٰ لا يكون حادثًا، فقالوا: هو قديمٌ أزلي واحد، لا تتعلّقُ به الحوادث، وهذا يظهرُ جليًا في صفةِ الكلامِ لله تعالىٰ، فهم إنما وصفوا كلامه تعالىٰ بأنه واحدٌ قديمٌ بلا حرفٍ ولا صوت؛ فِرارًا من الحدوثِ، فعدّوا الكلامَ بحرفٍ وصوتٍ حُدوثًا يتنزه عنه الباري.

والصحيحُ الذي عليه أهلُ السُنةِ والجماعةِ: أن الله تعالىٰ يتكلمُ بحرفٍ وصوت، وأن الكلامَ صفةٌ ذاتيةٌ اختيارية، وأن الله يتكلمُ

متىٰ شاء وكيف شاء، وأن الكلامَ بحرفٍ وصوتٍ وإن كان حُدوثًا، لكنه لا يمنع أن يكون قديمًا؛ فكلامُ الله تعالىٰ قديمُ النوعِ حادثُ الآحادِ. ولكن هؤلاء المتكلمين تورطوا بحجةِ نفي الحدوثِ، فقالوا فيه كلامًا لا يقبله العقل.

ولبيانِ هذه المسألةِ نقول:

- أهلُ السنةِ لا إشكالَ عندهم في تعلّقِ العلمِ بالحوادثِ، وأن علمه تعالىٰ يحدثُ شيئًا بعد شيء، مع إيمانهم بأن علمَ الله تعالىٰ قديمٌ، ولكن ليس كونَ علم الله قديمًا أنه لا يحدث.
- **وما يُوضِّحُ هذا:** أن الشخصَ عنده علمٌ قديمٌ بأن الشمسَ ستُشرقُ غدًا، فعلمه بأنها ستشرقُ غدًا، ليس كعلمهِ بأنها تُشرقُ الآن، ثم إذا أشرقت وغربت، صارَ عنده علم بأنها قد أشرقت، فعلمه بأنها ستُشرقُ، غير علمهِ بأنها تُشرقُ، وغير علمهِ بأنها أشرقت.
- **فعِلمُ الله تعالىٰ** المُتعلِّقِ بالمستقبلِ شيء، وعلمه بالشيء حين وقوعهِ شيء آخر، ولو قِيلَ: هذا يُعدُّ حُدوثًا، فكان ماذا ؟! فلا مُشكلةَ عند أهلِ السُنةِ والجماعةِ في هذه المسألة؛ لأن الله تعالىٰ يخلقُ ويفعلُ ويعلمُ ويسمعُ ويرىٰ، فهو يرىٰ الأشياء إذا أوجدها، أما قبلَ إيجادها فهو يعلمها.
- **والشاهدُ:** كما أن علمه تعالىٰ يحدثُ مع أنه قديم، فكذلك كلامه

جلَّ وعلا، فهو قديمٌ أزلي، وإن كانت أفراده تحدثُ شيئًا بعد شيء، فلا مُشكلةَ في ذلك؛ فإن الله تعالىٰ كَلَّمَ آدمَ عليه السلام، وسيُكلّمه يوم القيامةِ، وكَلَّمَ موسىٰ وناداه وناجاه، وكَلَّمَ نبينا مُحمدًا ﷺ، وتكلَّمَ بالقرآنِ حين إنزالهِ مُنجَّمًا، فهذا كُله يدلُ علىٰ حدوثهِ في ذلك الحين. **إذن**: فلا معنىٰ لإنكارِ ذلك.

وقوله: (**ثم هو مع وحدته متعلّق، أي: دال أزلًا وأبدًا على جميع معلوماته التي لا نهاية لها، وهو الذي عبَّر عنه بالنظم المعجز، المُسمّى أيضًا بكلام الله تعالى حقيقة لغوية؛ لوجود كلامه عز وجلَّ فيه بحسب الدلالة لا بالحلول، ويُسمَّيان قرآنا أيضًا**):

قوله: (**مع وحدته**): يعني: أن كلامَ الله تعالىٰ واحد، فالتوراةُ والإنجيلُ والقرآنُ شيء واحد. وهذا الكلامُ يدلُّ علىٰ التخبطِ الذي وقعوا فيه؛ وإلا فهل ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [الصمد:١]، مثل قوله تعالىٰ: ﴿ تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ﴾ [المسد:١] ؟ لا، ولكنهم بهذا الكلامِ يُمهدون لعقيدةِ وحدةِ الوجودِ؛ وذلك أن أبرزَ شيء في الإنسانِ هو التمييزُ بين الأشياء، فلو قرأ شخصٌ القرآنَ، وجعلَ مكانَ الإدغامِ إظهارًا، ومكانَ الإخفاءِ إقلابًا، وأبدلَ بعضَ الأحكامِ ببعض، وقال: كُلها شيء واحد، لعُدَّ مُخطئًا؛ لأنه لابُدَّ من التمييزِ بين الأحكامِ، فَجَعْلُ الكلامِ كُله واحدًا، لا تمييزَ لبعضِ أفراده عن بعض، يُعدُ مُخالفًا للشرعِ، ولا يدلُ عليه نقلٌ ولا عقل.

فحين يقولون عن الكلامِ: بأنه شيء واحد، فهم يفتحونَ البابَ علىٰ مصراعيهِ أمامَ هذه الأفكارِ المنحرفةِ، من عقيدةِ وحدةِ الوجودِ ونحوها.

فكلامُ الله تعالىٰ مُتميزٌ بعضه عن بعض، ولكن هؤلاء يفرّون من كلامِ المعتزلةِ القائلين: إن كلامَ الله تعالىٰ مخلوق، إلىٰ هذا الكلامِ الذي لا حقيقةَ له.

وقوله: (**وكنه هذه الصفة وسائر صفاته تعالى، محجوب عن العقل كذاته جلّ وعز، فليس لأحد أن يخوض في كنهه، بعد معرفة ما يجب لذاته تعالى ولصفاته**):

لكنَّ المُشكلةَ، أنهم هم الذين خاضوا في هذا الكلامِ؛ فهو حين جعلَ القرآنَ بهذه الصفاتِ التي ذكرها، صارَ خائضًا في الكُنهِ الذي نهىٰ هو عن الخوضِ فيه.

وقوله: (**وما يوجد في كتب علماء الكلام، من التمثيل بالكلام النفسي في الشاهد، عند ردهم على المعتزلة القائلين: بانحصار الكلام في الحروف والأصوات، لا يفهم منه تشبيه كلامه جلّ وعز بكلامنا النفسي في الكنه، تعالى وجلّ عن أن يكون له شريك، في ذاته، أو صفاته، أو أفعاله**):

هنا عادَ بالنقضِ علىٰ الكلامِ النفسي الذي يقول به الأشاعرة؛ فجعله من قبيلِ التمثيلِ في بابِ الحِجاجِ والردِّ علىٰ المعتزلةِ، وكأنه ليس هناك كلام أصلًا.

وقوله: (**وكيف يتوهم أن كلامه تعالى مماثل لكلامنا النفسي، وكلامنا النفسي أعراض حادثة، يوجد فيها التقديم والتأخير، وطرو البعض بعد عدم البعض الذي يتقدمه، ويترتب وينعدم بحسب وجود جميع ذلك في الكلام اللفظي**):

هذه هي مشكلةُ المتكلمين؛ فإنهم يرونَ أن الكلامَ أعراضٌ حادثة، يُوجدُ فيه التقديم والتأخير، وحدوثٌ لبعضِ الكلامِ بعد انعدامِ ما تقدَّمه، وهذا

مُحالٌ في حقِ الله تعالىٰ كما يزعمون. مع أن القرآنَ حين ذكرَ خِطابات الله تعالىٰ لآدمَ عليه السلام، والملائكةِ، وإبليسَ، ذكرها بلفظِ القولِ (قالوا - وقلنا)، والعجيبُ أنهم يُقرِّونَ بما وردَ من الخِطاباتِ الصادرةِ من آدمَ عليه السلام، والملائكةِ، وإبليسَ، ويُتوقفونَ في خطابِ الله تعالىٰ لهم ! فإنَ قصةَ آدمَ عليه السلام، وذِكْرَ الملائكةِ، وإبليسَ، وخِطابَ الله تعالىٰ لهم، وَرَدَ علىٰ صورةِ خطابٍ وحوار، وآدمُ عليه السلام فَهِم من خطابِ الله تعالىٰ له العتاب، فرجعَ إلىٰ ربهِ وتابَ وأناب، فهذا هو مقصودُ الآية، ونحن لم نخض فيما نُهينا عنه، بل نحن مُتوائمون مع منهجِ القرآنِ.

وهذا صدرَ منه مُبالغةً في تنزيهِ الله تعالىٰ، فهو يقول: لو سمعتم أصحابنا يقولون بالكلامِ النفسي، فهو مجردُ ردٍّ علىٰ المعتزلةِ، وقد عبَّر عنه بقوله: (**وإنما مقصد العلماء بذكر الكلام النفسي في الشاهد، النقض على المعتزلة في حصرهم الكلام في الحروف والأصوات**).

ونتيجةُ قولِ المُصنفِ: إنه لا يُمكنُ أن يُشّبَه الكلامُ النفسي بكلامِ الله تعالىٰ؛ لأن الكلامَ النفسي فيه تقديمٌ وتأخير، وهو بهذا أخرجَ الكلامَ عن معناه الحقيقي المُراد، كما أخرجَ السمعَ والبصرَ عن معناهما الحقيقي، ففرَّغَ الصفات عن معناها دون مُستندٍ صحيحٍ يُعوَّلُ عليه.

وقوله: (**فمن توهم هذا في كلامه تعالى، فليس بينه وبين الحشوية ونحوهم من المبتدعة القائلين: بأن كلامه تعالى حروف وأصوات، فرق**):

وهذه صُورةٌ من صُورِ التشنيعِ التي يُرادُ منها التنفير عن مذهبِ أهلِ

الحقِ؛ وهو أن الله تعالىٰ يتكلمُ بحرفٍ وصوت، كما ثبتَ في الكتابِ والسُنةِ(١).

---

(١) **والأدلة علىٰ ذلك أكثر من أن تُحصر**، وقد ذكر الإمام ابن منده في كتاب التوحيد، كثيرًا من الدلائل علىٰ إثبات صفة الكلام لله تعالىٰ، وأنه تعالىٰ يتكلم بحرف وصوت، كيف شاء ومتىٰ شاء؛ ومن ذلك قوله:

* **ذكر ما يُستدل به من الكتاب والأثر علىٰ أن الله تعالىٰ لم يزل متكلمًا، آمرًا ناهيًا بما شاء لمن شاء من خلقه، موصوف بذلك**، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ النحل:٤٠، وقال عز وجلَّ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ الأعراف:٥٤، فبان بقوله، أن أمره غير خلقه، وبأمره خلق، ويخلق.

- **بيان آخر: يدل علىٰ أن الله عز وجلّ إذا تكلم بالوحي سمعه أهل السموات**: روي ذلك عن عبدالله بن مسعود وابن عمر مرفوعًا وموقوفًا؛ قال تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ ۖ قَالُوا۟ ٱلْحَقَّ﴾ سبأ:٢٣.

- **بيان آخر: يدل علىٰ كلام الله عز وجلَّ إذا أراد أمرًا**: قال الله عز وجلَّ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ النحل:٤٠.

- **بيان آخر: يدل علىٰ أن الله عز وجلَّ لم يزل متكلمًا، وعلىٰ أن الكلمة والكلمات من كلامه**: قال الله عز وجلَّ: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ الصافات:١٧١، وقال: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ﴾ فصلت:٤٥، وقال: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ الأنعام:١١٥، وقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ﴾ غافر:٦، وقال: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى﴾

=

وسبقَ أن أشرنا إلىٰ مُشكلةِ المتكلمين: وهي أن إثباتَ هذه الصفات

=

الكهف:١٠٩، وقال: ﴿ وَٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ ﴾ الكهف:٢٧.

- **بيان آخر: يدل علىٰ أن النبي ﷺ كان يتعوذ بكلمات الله عز وجلَّ**: ذكر بسنده...عن خولة بيت حكيم رضي الله عنها، أن النبي ﷺ قال:(من نزل منزلًا؛ فليقل: أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق، لم يضره شيء حتىٰ يرتحل).أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الذكر والدعاء، ح(٢٧٠٨).
- **بيان آخر: يدل علىٰ أن النبي ﷺ كان يقول: سبحان الله مداد كلماته**: ذكر بسنده...عن ابن عباس رضي الله عنهما، أن النبي ﷺ علَّم جويرية بنت الحارث، فقال:(قولي: سبحان الله عدد ما خلق، سبحان الله رضا نفسه سبحان الله زنة عرشه، سبحان الله مداد كلماته). أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الذكر والدعاء، ح(٢٧٢٦).
- **بيان آخر: يدل علىٰ أن الله تعالىٰ كلَّم آدم عليه السلام قبلًا**: وقال تعالىٰ: ﴿ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ ﴾الأعراف:١٩.
- **بيان آخر: يدل علىٰ أن الله عز وجلَّ كلَّم الملائكة قبل خلق آدم عليه السلام: فقال:** ﴿إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ الآية إلىٰ قوله: ﴿ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴾ ص:٧١-٧٦.
- **بيان آخر: يدل علىٰ أن الله عز وجلَّ لم يزل متكلمًا، وأن موسىٰ عليه السلام سمع كلامه**: قال الله عز وجلَّ: ﴿ إِنِّىٓ أَنَا۠ رَبُّكَ ﴾ طه:١٢، وقال الله عز وجلَّ: ﴿ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ القصص:٣٠، وقال: ﴿ إِنِّى ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِى وَبِكَلَٰمِى ﴾ الأعراف:١٤٤، وقال عز وجلّ: ﴿وَقَرَّبْنَٰهُ نَجِيًّا ﴾ مريم:٥٢. ابن منده: كتاب التوحيد: مكتبة فياض للتوزيع، ١٤٢٨هـ، ت: الشحات أحمد الطحان، ص (٣٤٩-٣٨٨).

يتعارضُ مع قانونهم العقلي الذي أصَّلوه، وجعلوه حاكمًا علىٰ النصوصِ، وهو أن ما لا يخلو من الحوادثِ فهو حادث، فنفوا به نصوصَ الصفاتِ وأخْلَوْها عن حقائقها. فمن أثبتَ أن الله تعالىٰ كلَّمَ مُوسىٰ عليه السلام، علىٰ مُقتضىٰ ما جاءَ في النصوصِ فقد أخطأ؛ زعمًا منهم بأن هذا حُدوث يتنزه عنه الباري؛ لأن كُل ما تعلَّقت به الحوادثُ فهو حادث، والشأنُ أن الله تعالىٰ قديمٌ، فنفوا عنه صفةَ الكلامِ. وهذا خللٌ نشأ من خلالِ التأصيلِ لقانونهم العقلي الفاسدِ، ومع هذا الخللِ، يُقال لهم أيضًا: كيف يُمكنكم إثبات خَلْقِ الله تعالىٰ لهذا الكون ؟ فإن الخلقَ يُعدُ حُدوثًا ؟!

وقوله: (**وحاصلها أنها تنقسم إلى أربعة أقسام: قسم لا يتعلّق بشيء: وهو الحياة، وقسم يتعلق بالممكنات فقط: وهو اثنان القدرة والإرادة، وقسم يتعلّق بجميع الموجودات: وهو اثنان السمع والبصر، وقسم يتعلّق بجميع أقسام الحكم العقلي: وهو العلم والكلام، وأعمّ الصفات المتعلقة في التعلّق العلم والكلام، وبين مُتعلّق القدرة والإرادة، وبين مُتعلّق السمع والبصر، عموم وخصوص من وجه، فتزيد القدرة والإرادة بتعلّقهما بالمعدوم والممكن، ويزيد السمع والبصر بتعلّقهما بالموجود الواجب؛ كذات مولانا جلّ وعزّ وصفاته، ويشترك القسمان في تعلّقهما بالموجود الممكن. وإنما اقتصر في العقيدة على هذه السبع ولم يعدّ معها الصفة الثامنة: وهي إدراكه تعالى الطعوم والروائح، ونحوهما من الكيفيات التي تستدعي في حقنا بحسب العادة اتصالات، لأجل الخلاف الذي في هذه الصفة، هل هي في حقه تعالى ترجع إلى العلم أم هي زائدة على العلم؟ ويكون إدراكه تعالى لتلك الأمور بإدراك زائد على العلم من غير اتصال بها؟ ولا تتكيف الذات العلية بما جرت العادة، أن تتكيف به ذواتنا عند هذا الإدراك من اللذات والآلام**

ونحوهما، ويتعلق هذا الإدراك على هذا القول في حقه تعالى بكل موجود كسمعه جلّ وعزّ وبصره. والذي اختاره بعض المحققين في هذا الإدراك، الوقف لعدم ورود السمع به، فلأجل ما وقع فيه من هذا الخلاف، تركنا عدّه في صفات المعاني ،واقتصرنا على المجمع عليه، وبالله تعالى التوفيق):

ذكرَ المُصنفُ في هذا المقطعِ عدةَ أمور:

١- أنه قسَّمَ صفاتَ المعاني إلىٰ أربعةِ أقسام، وهو من بابِ الإجمالِ بعد التفصيل، وهي كالآتي:

- **صفةُ الحياةِ**: وهي لا تتعلّقُ بشيء.
- **صفتي القدرة والإرادة**: وهما يتعلّقان بالمُمكناتِ.
- **صفتي السمع والبصر**: وهما يتعلّقان بجميعِ الموجوداتِ.
- **صفتي العلم والكلام**: وهما يتعلّقان بجميعِ أقسامِ الحُكمِ العقلي: (الواجب والمستحيل والجائز).

٢- أنه ذكرَ العلاقةَ بين هذه المُتعلَّقات، فقال:

(وأعم الصفات المتعلقة في التعلّق: العلم والكلام. وبين مُتعلَّق القدرة والإرادة، وبين مُتعلَّق السمع والبصر، عموم وخصوص من وجه؛ فتزيد القدرة والإرادة بتعلّقهما بالمعدوم الممكن، ويزيد السمع والبصر بتعلّقهما بالوجود الواجب؛ كذات مولانا جلَّ وعز وصفاته، ويشترك القسمان في تعلّقهما بالوجود المُمكن):

وبيانها كالآتي:

أولاً: ذكرَ أن أعمَّ الصفات المُتعلقةِ في التعلّقِ: العلم والكلام؛ لأنهما تتعلقان بجميعِ أقسامِ الحُكمِ العقلي.

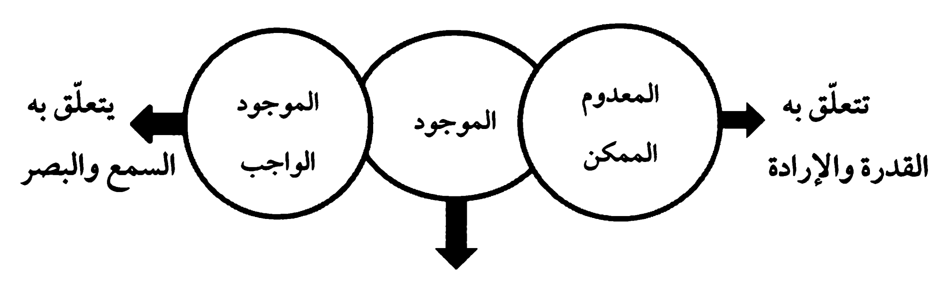
ثانيـًا: ذكَرَ أن بين مُتعلَّق القدرةِ والإرادةِ، وبين مُتعلَّق السمعِ والبصرِ، عُموم وخُصوص من وجه؛ وبيانه: أن مُتعلَّق هذه الصفات الأربع (القدرة والإرادة، والسمع والبصر) تجتمعُ في الوجودِ، فالموجودُ تتعلّقُ به هذه الصفات.

وقوله: **السمع والبصر** يتعلّقان بالموجودِ، خرجَ به المعدوم، فلا يتعلقان به، ويزيد السمع والبصر بتعلّقهما بوجودِ الواجبِ.

وأمّا القدرةُ والإرادةُ: فإنهما يختصان بالمعدومِ المُمكنِ، فخرجَ به المُستحيل والواجب، فلا تتعلّقان بهما القدرة والإرادة.

فهذا هو تفسيرُ قوله: (**بينهما عموم وخصوص من وجه**): أي: يشتركان في الموجودِ، وتنفردُ القدرةُ والإرادةُ بالمعدومِ المُمكنِ، وينفردُ السمعُ والبصرُ بالموجودِ الواجبِ.

توضيحُ ذلك بالرسمِ: العمومُ والخصوصُ الوجهي، يُمثَّلُ له بالدائرتين المتقاطعتين:



وقوله: (**وإنما اقتصر في العقيدة على هذه السبع، ولم يعد معها الصفة الثامنة: وهي إدراكه تعالى الطعوم والروائح، ونحوهما من الكيفيات التي تستدعي في حقنا بحسب العادة اتصالات، لأجل الخلاف الذي في هذه الصفة: هل هي في حقه تعالى ترجع إلى العلم أم هي زائدة على العلم؟ ويكون إدراكه تعالى لتلك الأمور، بإدراك زائد على العلم من غير اتصال بها؟ ولا تتكيف الذات العلية بما جرت العادة، أن تتكيف به ذواتنا عند هذا الإدراك من اللذات والآلام ونحوهما، ويتعلق هذا الإدراك على هذا القول في حقه تعالى بكل موجود، كسمعه جل وعز وبصره. والذي اختاره بعض المحققين في هذا الإدراك: الوقف؛ لعدم ورود السمع به، فلأجل ما وقع فيه من الخلاف، تركنا عده في صفات المعاني، واقتصرنا على المجمع عليه، وبالله تعالى التوفيق**):

هنا أمران:

١ - نحنُ مُتقيّدون بالشرعِ أصالة، فمادام أن الشرعَ لم يذكر ذلك فالواجبُ السكوت. وفي هذا المقامِ المُنبغي أن نجعلَ ما ذكره مُتعلِّقًا بالعلمِ فقط ونسكت، ولا نتكلم أو نزيد أو نُضيف شيئًا في صفاتِ الله تعالىٰ دون دليل. لكنَّ المتكلمين عندهم جُرأة علىٰ الكلامِ في مثلِ هذه الأمور، وهذا خوضٌ فيما لا يجوز.

فهذه الإدراكاتُ لم ترد في النصوصِ، فلم يرد أن الله تعالىٰ يشمُّ أو يذوقُ أو يلمسُ، كما وردَ في السمعِ والبصرِ والكلامِ، لكن نقول: إن الله تعالىٰ يعلمها بعلمهِ. وعليه: فلا يجوزُ وصفه بصفةٍ لم ترد في النصوصِ، فلا يُقال: هناك صفة اسمها: الذوق، أو الشم، أو اللمس، فهذا لا نقولُ به إلا ما وردَ مُقيَّدًا في النصوصِ، من أن الله

تعالىٰ خلقَ آدمَ بيدهِ، وغَرَسَ جنةَ عدنٍ بيدهِ، وكتبَ التوراةَ بيدهِ، وإن كان هذا من لوازمهِ المُلاصقة؛ فكلُ ما هو من لوازمِ الحقِ فهو حقٌ، لكن لا نقول: إن الله تعالىٰ يلمسُ، فنتجاوز النصوص ونزيد عليها، فالنصُ وردَ بخلقِ آدمَ بيدهِ[1]، وكتابةِ التوراةِ[2]، وغَرْسِ جنةِ عدنٍ بيدهِ[3]، والقلمِ[4]، فنُثبته وإن قِيلَ: إن هذا يستلزم المُلامسة؛ لأن لازمَ

---

(١) دليل ذلك قوله عز وجلَّ: ﴿ قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ أَسۡتَكۡبَرۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ ﴾ [ص:٧٥].

(٢) دليله ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «احْتَجَّ آدَمُ وَمُوسَىٰ، فَقَالَ مُوسَىٰ: يَا آدَمُ ! أَنْتَ أَبُونَا، خَيَّبْتَنَا وَأَخْرَجْتَنَا مِنْ الْجَنَّةِ.فَقَالَ لَهُ آدَمُ: أَنْتَ مُوسَىٰ، اصْطَفَاكَ الله بِكَلَامِهِ، وَخَطَّ لَكَ بِيَدِهِ، أَتَلُومُنِي عَلَىٰ أَمْرٍ قَدَّرَهُ الله عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَنِي بِأَرْبَعِينَ سَنَةً. فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: فَحَجَّ آدَمُ مُوسَىٰ، فَحَجَّ آدَمُ مُوسَىٰ. وَفِي حَدِيثِ ابْنِ أَبِي عُمَرَ وَابْنِ عَبْدَةَ قَالَ أَحَدُهُمَا: خَطَّ، وقَالَ الْآخَرُ: كَتَبَ لَكَ التَّوْرَاةَ بِيَدِهِ». رواه مسلم،كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسىٰ عليهما السلام، ح (٢٦٥٢).

(٣) دليله ما ورد عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «أُولَئِكَ الَّذِينَ أَرَدْتُ: غَرَسْتُ كَرَامَتَهُمْ بِيَدِي، وَخَتَمْتُ عَلَيْهَا، فَلَمْ تَرَ عَيْنٌ، وَلَمْ تَسْمَعْ أُذُنٌ، وَلَمْ يَخْطُرْ عَلَىٰ قَلْبِ بَشَرٍ» رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب أدنىٰ أهل الجنة منزلة فيها، ح (٣١٢).

(٤) دليله ما ثبت عن ابن عمر رضي الله عنهما من قوله موقوفًا عليه، قال: «خلق الله أربعة أشياء بيده: العرش، والقلم، وآدم، وجنة عدن، ثم قال لسائر الخلق: كن فكان» رواه جماعة من

=

الحقِ حقٌ، إلا أنا لا نتجاوز النص الشرعي، ونتأدب مع النصوصِ، فما دامَ أنه لم يرد إطلاقه في النصوصِ، ولم يرد عن السلفِ، ولم يأتِ في ثقافةِ علومِ المسلمين ولا عقائدهم، فيجبُ الوقوف فيما وقفوا فيه، واقتفاء آثارهم فيما وردَ عنهم، مع علمنا أن الله تعالىٰ يُدرِكُ كُلَّ شيء، فهو بكُلِّ شيء عليم، فهذه الإدراكاتُ كُلها تندرجُ تحتَ علمهِ تعالىٰ، كما جاء في الحديثِ: « لَخُلُوفُ فَمِ الصَّائِمِ أَطيَبُ عِندَ الله مِن رِيحِ المِسكِ »[1] فهذا فيه إشارة إلىٰ أن الله تعالىٰ يَعلمُ ويُدرِكُ هذه الأشياء، فما وردَ به الشرعُ من الإدراكاتِ نقولُ به؛ كالرؤيةِ والسمعِ والكلامِ، وما لم يرد، نسكتُ عنه ولا نتجاوزه، فلا نقولُ: هو يشمُ أو يذوقُ أو يلمسُ؛ لأن هذه العبارات لم ترد في النصوصِ، ولا في كلامِ السلفِ، لكن نجزم أن

=

أهل العلم، منهم: الطبري في جامع البيان (٢٠/ ١٤٥)، والدارمي في نقضه علىٰ المريسي، ت: أبو عاصم الشوامي، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع – القاهرة، ط١ ١٤٣٣هـ(٩٣)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٣٤٩)، وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي. وجاء نحوه أيضًا عن ابن عباس رضي الله عنهما، وعن ميسرة، وورددان بن خالد وغيرهم من التابعين.

انظر: السيوطي: الدر المنثور، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،١٤٢٣هـ (٣/ ٥٤٩) (٧/ ٢٠٧)، فقد جمع كثيرًا من هذه الآثار المتعلِّقة بهذه المسألة.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب هل يقول: إني صائم إذا شُتم ؟ ح (١٩٠٤)، ومسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب فضل الصيام، ح (١١٥١).

الله تعالىٰ يُدركُ كُلَّ شيء.

٢- أن قوله: (**فلأجل ما وقع فيه من الخلاف، تركنا عدَّه في صفات المعاني، واقتصرنا على المجمع عليه**): هذا كلامٌ طيبٌ جميل، ولكن ليته فعلَ ذلك في باقي الصفاتِ، واقتصرَ علىٰ ما أجمعت عليه الأمة.

وقوله: ((ص) **ثُمَّ سَبْعُ صِفَاتٍ تُسَمَّى صِفَاتٍ مَعْنَوِيَّةً وَهِيَ مُلاَزِمَةٌ لِلسَّبْعِ الْأُولَى.**

(ش) إنما سُمِّيت هذه الصفات معنوية؛ لأن الاتصاف بها فرع الاتصاف بالسبع الأولى، فإن اتصاف محلّ من المُحال بكونه عالمًا، أو قادرًا مثلًا، لا يصح إلا إذا قام به العلم أو القدرة، وقس على هذا، فصارت السبع الأولى وهي صفات المعاني، عللًا لهذه، أي: ملزومة لها، فلهذا نُسبت هذه إلى تلك، فقيل فيها: صفات معنوية، ولهذا كانت هذه سبعًا مثل الأولى، فالياء في لفظ المعنوية: ياء النسب؛ نُسبت إلى المعنى، والواو فيها: بدل من الألف التي في المعنى):

صفاتُ المعاني السابقة الذكر، هي صفاتٌ زائدةٌ علىٰ الذاتِ، فتقولُ في العلمِ: هو عالمٌ، وفي القدرةِ: هو قادرٌ، وأما الصفاتُ المعنويةُ فهي صفاتُ الكونِ، وهو كونه عالمًا، كونه قادرًا، وهكذا. فهذه سبعُ صفاتٍ أيضًا، مجموعهما أربعَ عشرةَ صفة، وذكرَ ستَ صفاتٍ في أولِ العقيدةِ، فصارَ المجموعُ عشرينَ صفةً، ممَّا يجبُ لله تعالىٰ كما ذكر.

وقوله: ((ص) **وَهِيَ كَوْنُهُ تَعَالَى قَادِراً، وَمُرِيداً، وَعَالِماً، وَحَيّاً، وَسَمِيعاً، وَبَصِيراً، وَمُتَكَلِّماً.**

(ش) لما كانت هذه الصفاتُ المعنوية لازمةً لصفاتِ المعاني، رتبها على

حسب ترتيب تلك، فكونه تعالى قادرًا، لازم للصفة الأولى من صفات المعاني، وهي القدرةُ القائمة بذاته تعالى، وكونه جلّ وعزّ مُريدًا لازم للإرادة القائمة بذاته تعالى، وهكذا إلى آخرها.

واعلم أن عدّهم لهذه السبع في الصفات، هو على سبيل الحقيقة إن قلنا بصفات الأحوال، وهي: صفات ثبوتية ليست بموجودة ولا معدومة تقوم بموجود، فتكون هذه الصفات المعنوية على هذه صفات ثابتة قائمة بذاته تعالى، وأما إن قلنا بنفي الأحوال وأنه لا واسطة بين الوجود والعدم، كما هو مذهب الأشعري، فالثابت من الصفات التي تقوم بالذات، إنما هو السبع الأولى التي هي صفات المعاني. أما هذه فعبارة عن قيام تلك بالذات، لا أن لهذه ثبوتًا في الخارج عن الذهن):

أشارَ المُصنفُ هنا إلىٰ مسألةِ الأحوالِ، وقلنا: هو مأزقٌ عند المعتزلةِ، حاولَ القائلون به أن يتخلصوا من المُشكلةِ التي وقعوا فيها، وهي شبهةُ تعددِ القدماء، فحتىٰ لا يقولوا بها، قالوا: نقولُ هو عالِم بحالٍ اسمها العالِمية، لا موجودة ولا معدومة؛ عبَّروا بقولهم: لا موجودة؛ حتىٰ لا يقولوا بتعددِ القدماءِ، وبقولهم: ولا معدومة؛ حتىٰ لا يُقال: كيف صارَ عالمًا ؟

والمُصنفُ مرةً يُثبتها، ومرةً ينفيها.

فصفاتُ المعاني السبع، تجعلُ المحلَّ الذي تقومُ به مُتصفًا بالصفاتِ المعنوية، وهي: كونه عالمًا، كونه قادرًا، كونه سميعًا بصيرًا، وهكذا في بقيةِ الصفاتِ.

وقوله: **((ص) وَممَّا يَسْتَحيلُ في حَقِّه تَعَالَى عشْرُونَ صِفَةً وَهيَ أَضْدَادُ الْعشْرِينَ الأُولَى.**

(ش) مراده بالضد هنا الضد اللغوي، وهو كل مناف، سواء كان وجوديًا أو عدميًا، فكأنه يقول: يستحيل في حقه تعالى كل ما يُنافي صفة من الصفات الأولى؛ لأن الصفات الأولى لما تقرّر وجوبها له تعالى عقلًا وشرعًا،

وقد عرفت أن حقيقة الواجب: ما لا يُتصور في العقل عدمه، لزم أن لا يقبل جلّ وعزّ الاتصاف بما يُنافي شيئًا منها. وأنواع المنافاة على ما تقرّر في المنطق أربعة: تنافي النقيضين، وتنافي العدم والملكة، وتنافي الضدين، وتنافي المتضايفين. فكل نوع من هذه الأنواع الأربعة لا يمكن الاجتماع فيه بين الطرفين. أما النقيضان: فهما ثبوت أمر ونفيه كثبوت الحركة ونفيها. وأما العدم والملكة: فهما ثبوت أمر ونفيه عما من شأنه أن يتصف به كالبصر والعمى مثلًا، فالبصر وجودي وهي الملكة، والعمى نفيه عما من شأنه أن يتصف به كالبصر، ولهذا لا يقال في الحائط أعمى، لأنه ليس من شأنه أن يتصف بالبصر عادة، وبهذا فارق هذا النوع النقيضين؛ فإن كلًا من النوعين وإن كان هو ثبوت أمر ونفيه، لكن النفي في تقابل العدم والملكة، مُقيد بنفي الملكة عمّا من شأنه أن يتصف بها، وفي النقيضين لا يتقيد بذلك. وأمّا الضدان: فهما المعنيان الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف، ولا تتوقف عقلية أحدهما على عقلية الآخر. ومثالهما: البياض والسواد، ومُرادنا بغاية الخلاف: التنافي بينهما بحيث لا يصح اجتماعهما، واحترز بذلك من البياض مع الحركة مثلًا؛ فإنهما أمران وجوديان مختلفان في الحقيقة، لكن ليس بينهما غاية الخلاف، التي هي التنافي لصحة اجتماعهما؛ إذ يمكن أن يكون المحل الواحد مُتحركًا أبيض. وأمّا المتضايفان: فهما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف، وتتوقف عقلية أحدهما على عقيلة الآخر؛ كالأبوّة والبنوّة مثلًا. والمراد بالوجود في المتضايفين: أن كلًا منهما ليس معناه عدم كذا، لا أنهما موجودان في الخارج؛ إذ من المعلوم عند المحققين، أن الأبوّة والبنوّة أمران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج عن الذهن. وأهل الأصول يجعلون أقسام المنافاة اثنين فقط: تنافي الضدين، وتنافي النقيضين، ويجعلون العدم والملكة داخلين في النقيضين، والمتضايفين داخلين في الضدين، ولهذا يقولون: المعلومات منحصرة في أربعة أقسام: المثلين والضدين والخلافين، والنقيضين؛ لأن المعلومين إن أمكن اجتماعهما فهما الخلافان، وإلا فإن لم يمكن مع ذلك ارتفاعهما فهما النقيضان، وإن أمكن مع ذلك ارتفاعهما: فإما أن يختلفا في الحقيقة أم

لا، الأول: الضدان، والثاني: المثلان، فخرج من هذا، أن القسم الأول من هذه الأقسام: الخلافان: وهما يجتمعان ويرتفعان؛ كالكلام والقعود لزيد، والثاني: النقيضان: لا يجتمعان ولا يرتفعان؛ كوجود زيد وعدمه، والثالث: الضدان: لا يجتمعان وقد يرتفعان؛ كالحركة والسكون، فإنهما لا يجتمعان وقد يرتفعان؛ لعدم محلهما الذي هو الجرم، والرابع: المثلان: لا يجتمعان وقد يرتفعان؛ كالبياض والبياض. واحتج أصحابنا على أن المثلين لا يجتمعان: بأن المحل لو قبل المثلين، للزم أن يقبل الضدّين؛ فإن القابل للشيء لا يخلو عنه، أو عن مثله، أو ضده، فلو قبل المثلين، لجاز وجود أحدهما في المحل مع انتفاء الآخر، فيخلفه ضده، فيجتمع الضدان، وهو محال):

أشارَ المُصنفُ هنا إلىٰ عدة مسائل:

١- قوله: (**ومما يستحيل في حقه تعالى عشرون صفة، وهي أضداد العشرين الأولى**):

سيُشيرُ إليها المُصنفُ مُفصَّلةً فيما بعد، وهي: الوجودُ وضده العدم، والبقاءُ وضده الفناء، والقيامُ بالنفسِ وضده الاحتياج، والقِدمُ وضده الحدوث.

٢- قوله: (**لأن الصفات الأولى لما تقرّر وجوبها له تعالى عقلًا وشرعًا...**):

هذا سَبْقٌ منه وقَفْزٌ علىٰ الدليلِ؛ لأنه لم يُثْبِت بعدُ وجودَ الله تعالىٰ، وهو سيذكره بعد صفحاتٍ قليلة، فكيف يقولُ: (**لما تقرّر وجوبها**)، فعرضه للمسائلِ ليس عرضًا مُنضبطًا مع المنهجيةِ الصحيحةِ.

٣-أنه ذكرَ أنواعَ المنافاةِ، وذكرَ أنها أربعة عند المناطقةِ، وأنها ترجعُ إلىٰ اثنين عند الأصوليين.

فأنواعُ التنافي عند المناطقةِ أربعة: (النقيضان، والضدان، والمتضايفان، والعدم والملكة).

وأما التنافي عند الأصوليين فهما اثنان: (النقيضان: ويدخلُ فيهما العدم والملكة، والضدان: ويدخلُ فيهما المتضايفان). وهذه التقسيماتُ اصطلاحٌ اصطلحوا عليه.

٤-وقد فسَّرَ المُصنفُ هذه المُصطلحات، وأبانَ عن معناها عند أصحابِ هذا الفن.

- فقوله: (**أما النقيضان: فهما ثبوت أمر ونفيه؛ كثبوت الحركة ونفيها**): أي: هما اللذان لا يجتمعان، ولا يرتفعان معًا؛ كالوجودِ والعدمِ، والحركةِ والسكونِ، في الشيء الواحدِ، وفي الوقتِ الواحدِ.

- وقوله: (**وأما العدم والملكة: فهما ثبوت أمر ونفيه عمًّا من شأنه أن يتصف به؛ كالبصر والعمى مثلًا، ولهذا لا يُقال في الحائط: أعمى؛ لأنه ليس من شأنه أن يتصف بالبصر عادة، وبهذا فارق هذا النوع النقيضين؛ فإن كلًّا من النوعين، وإن كان هو ثبوت أمر ونفيه، لكن النفي في تقابل العدم والملكة، مقيد بنفي الملكة عما من شأنه أن يتصف بها، وفي النقيضين لا يتقيد بذلك**):

يعني: أنه يمتنعُ أن تقولَ في حقِ زيدٍ مثلًا: لا أعمىٰ ولا بصير؛ لأنه من شأنه أن يُبصر، لكنَّ الجدارَ علىٰ اصطلاحهم، يجوزُ أن تصفه بذلك، فتقولُ: الجدارُ لا أعمىٰ ولا بصير؛ لأنه ليس من شأنه أن يُبصر، فهو غير

قابلٍ لهما. وهذا غلطٌ؛ لأن الله تعالىٰ قالَ عن الأصنامِ ﴿ أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ ﴾ [النحل:٢١]، مع أن الموتَ والحياةَ يتعلَّقان بالحي، ولهذا قالَ تعالىٰ عن الأصنامِ: ﴿ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ ﴾ [مريم:٤٢]، فنفىٰ عنهم السمعَ والبصرَ، ويُقالَ عن الأرضِ: أرضٌ موات،وهي الأرضُ التي لا مالكَ لها، أو الأرضُ الخراب الدارسة غير العامرة.

إذن: فعلىٰ اصطلاحهم، يصحُ نفي العمىٰ والبصر عن الجدارِ، وأن هذا لا يُعدُ من بابِ رفعِ النقيضين، ولكن هذا غير صحيح؛ لأن هذا مُجردُ اصطلاحٍ اصطلحوا عليه، أما هما - أي: العدمُ والملكة - ففي الحقيقةِ يعودان إلىٰ النقيضين، فيصح أن تقولَ: زيدٌ أعمىٰ، والجدارُ أعمىٰ لا يبصر.

- وقوله: (**وأما الضدان فهما المعنيان الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف، ولا تتوقف عقلية أحدهما على عقلية الآخر. ومثالهما: البياض والسواد، ومُرادنا بغاية الخلاف: التنافي بينهما بحيث لا يصح اجتماعهما، واحترز بذلك من البياض مع الحركة مثلًا؛ فإنهما أمران وجوديان مختلفان في الحقيقة، لكن ليس بينهما غاية الخلاف التي هي التنافي لصحة اجتماعهما؛ إذ يمُكن أن يكون المحل الواحد مُتحركًا أبيض**):

يقصدُ: أن الضدين بينهما اختلاف، لكن ليس مُطلق اختلاف، بل الغاية في الاختلافِ؛ لأنه قد يكونُ بين الشيئينِ اختلاف ويجتمعان؛ فتقولُ مثلًا: فلانٌ جالس، ولباسه أبيض، فالجلوسُ والبياضُ مُختلفان لكنهما مُجتمعان، وقد يرتفعان؛ فتنفي عنه الجلوسَ ولبسَ الثوب الأبيض.

والمقصودُ هنا في الاختلاف: هو غايةُ الاختلافِ، فيصيران ضدين، لا يجتمعان وقد يرتفعان؛ كالسوادِ والبياضِ في اللونيةِ.

فالنقيضان: لا يجتمعان ولا يرتفعان، والضدان: لا يجتمعان وقد يرتفعان.

- وقوله: (**وأما المتضايفان: فهما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف، وتتوقف عقلية أحدهما على عقلية الآخر؛ كالأبوة والبنوة مثلًا، والمراد بالوجود في المتضايفين: أن كلًا منهما ليس معناه عدم كذا، لا أنهما موجودان في الخارج؛ إذ من المعلوم عند المحققين: أن الأبوة والبنوة أمران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج عن الذهن**):

المتضايفان: هما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الاختلاف، ويختلف عن الضدينِ في التعقّلِ؛ ففي المتضايفين لابُدَّ فيهما من التعقّلِ، فلا يُتعقَّلُ أحدهما إلا بتعقّلِ الآخر، وهذا لا يلزم في الضدين، فلا تتوقفُ عقليةُ أحدهما علىٰ عقليةِ الآخر.

فالأبوةُ والبنوةُ بينهما غاية الاختلافِ؛ لأنه لا يُمكنُ أن يكون زيد أبًا وابنا لعمرو في آنٍ واحد؛ لأن تَعقّلَ الأول يتوقفُ علىٰ تَعقّلِ الآخر، أمّا تعقّلهما سويًا فلا يُمكن، لكن يُمكن أن يكون زيد أبًا لعمرو، وابنًا لصالح، فمتىٰ قلت: عمرو ابن لزيد، تعقّلت مباشرةً أبوةَ زيدٍ لعمرو، لكن لا تكون الأبوةُ والبنوةُ معًا في شخصٍ واحد.

وقوله: (**والمراد بالوجود في المتضايفين: أن كلًا منهما ليس معناه عدم**

كذا، لا أنهما موجودان في الخارج؛ إذ من المعلوم عند المحققين: أن الأبوة والبنوة أمران اعتباريان، لا وجود لهما في الخارج عن الذهن):

لا يُريدُ الوجودَ الخارجي المُتعيِّن، بل يُريدُ الوجودَ الاعتباري؛ فالأبوةُ والبنوةُ أمران اعتباريان، ليسا مُرَتَبيْن في الخارجِ، بمعنى: أنك لو رأيتَ شخصين، فلا يُمكنُ أن تحكمَ بأن هذا أب لهذا، وهذا ابن لهذا، إلا بمعرفةٍ سابقة، فلا يُمكنُ معرفة ذلك عن طريقِ الوجودِ الخارجي، بل هو وجودٌ واعتبارٌ ذهني، فلو لم تعرف هذا عنهما، لما أمكنكَ الحكم عليهما بذلك.

وقوله: (**وأهل الأصول يجعلون أقسام المنافاة اثنين فقط: تنافي الضدين، وتنافي النقيضين، ويجعلون العدم والملكة داخلين في النقيضين، والمتضايفين داخلين في الضدين، ولهذا يقولون: المعلومات مُنحصرة في أربعة أقسام: المثلين، والضدين، والخلافين، والنقيضين...**):

وهذا هو الصحيحُ، وقد ردَّ عليهم شيخ الإسلام ابن تيمية في التدمريةِ، حين أرادوا تجويزَ أن يُقالَ: إن الله لا موجودٌ ولا معدومٌ، على أنه من بابِ العدمِ والملكةِ، فأخذوا هذا الاصطلاحَ ليمرروا مذهبهم الباطل، فأبطله شيخ الإسلام من عدةٍ وجوه[1].

وقوله: (**ولهذا يقولون: المعلومات مُنحصرة في أربعة أقسام: المثلين، والضدين، والخلافين، والنقيضين؛ لأن المعلومين إن أمكن اجتماعهما فهما الخلافان،**

---

(١) انظر: شرح الرسالة التدمرية: د. أحمد بن عبد اللطيف العبد اللطيف، مكتبة الشنقيطي، ط١، ١٤٣٣هـ(٤٥٢).

وإلا فإن لم يمكن مع ذلك ارتفاعهما فهما النقيضان، وإن أمكن مع ذلك ارتفاعهما، فإما أن يختلفا في الحقيقة أم لا، فالأول الضدان، والثاني المثلان. فخرج من هذا، أن القسم الأول من هذه الأقسام الخلافان: وهما يجتمعان ويرتفعان؛ كالكلام والقعود لزيد، والثاني: النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان؛ كوجود زيد وعدمه، والثالث: الضدان لا يجتمعان وقد يرتفعان؛ كالحركة والسكون، فإنهما لا يجتمعان وقد يرتفعان لعدم محلهما الذي هو الجرم، والرابع: المثلان لا يجتمعان وقد يرتفعان: البياض والبياض...):

نُلاحظُ هنا أنه مَثَّلَ للضدين اللذين لا يجتمعان وقد يرتفعان، بالحركةِ والسكونِ، وقد جعلهما أولًا من أمثلةِ النقيضين، فقالَ هنا: قد يرتفعان - أي: الحركةُ والسكونُ - إذا ارتفعَ الجرم، فمثلًا: لو قلت: هذا القلمُ إما مُتحرِّكٌ أو ساكن، فلا يجتمعان فيه ولا يخلو عنهما، لكن إذا نفينا الجرم، وهو القلمُ هنا، فلا يُقال: هو مُتحرِّكٌ أو ساكن؛ لأنه لا يُوجدُ جرم، فإذا عُدِمَ المحل، صارت هذه الأمور من قبيلِ الأضدادِ.

فممَّا يُلاحظُ عليه: أنه جعلَ الحركةَ والسكونَ مرةً من قبيلِ تنافي النقيضين، فقالَ: (**أما النقيضان: فهما ثبوت أمر ونفيه، كثبوت الحركة ونفيها**)، وبناه علىٰ وجودِ الجرم؛ فإذا وجدَ الجرم، فتكون الحركةُ والسكونُ من تنافي النقيضين، ومرةً أُخرىٰ جعلهما من قبيلِ تنافي الضدين في حالِ انعدامِ الجرمِ، فقالَ: (**الضدان لا يجتمعان وقد يرتفعان؛ كالحركة والسكون، فإنهما لا يجتمعان وقد يرتفعان لعدم محلهما الذي هو الجرم**).

والخُلاصةُ: أنه إذا وجدَ الجرم، كانت الحركةُ والسكونُ، من قبيلِ النقيضين اللذين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وإذا عُدمَ الجرم، كانا من قبيلِ الضدين اللذين لا يجتمعان وقد يرتفعان.

وأمَّا المثلان: فمثَّلَ لهما بالبياض والبياض، اللذان لا يجتمعان وقد يرتفعان، فهذا من بابِ التوسّعِ الذهني. هم في العادةِ يُمثّلون للضدين بذكرِ البياضِ والسوادِ، والمثلان فيهما شَبَه بالضدين، فهما لا يجتمعان وقد يرتفعان كالضدين؛ فالبياضُ، لا تقدر أن تأتي ببياضٍ آخر مكانه؛ لأن هذا البياضَ مثل ذاك البياض، وقد يرتفعان فيأتي بدلهما السواد.

وقال: (**واحتج أصحابنا على أن المثلين لا يجتمعان: بأن المحل لو قبل المثلين، للزم أن يقبل الضدين؛ فإن القابل للشيء لا يخلو عنه، أو عن مثله، أو ضده، فلو قبل المثلين، لجاز وجود أحدهما في المحل مع انتفاء الآخر فيخلفه ضده، فيجتمع الضدان وهو محال**):

ومعنىٰ كلامهم: أن المحل لو قَبِل الأبيض، وقَبِلَ كذلك الأبيض، يعني: قَبِل المثلين، لجاز أن يقبلَ الضدين، أي: الأبيض والأسود معًا؛ لأنه لما قَبِلَ الأبيض، ثم قَبِلَ أبيض آخر، لزمَ أن يقبلَ ضده وهو الأسود. ثم قال: (**فلو قبل المثلين، لجاز وجود أحدهما في المحل مع انتفاء الآخر، فيخلفه ضده، فيجتمع الضدان وهو محال**): يعني: لو جوَّزتَ أن تجعلَ الأبيَض، وفوقه أبيض آخر، يعني: قَبِل المحل المثلين، وانتفىٰ أحدهما عن المحلِ، قَبِلَ المحل ضد ذلك المنتفي، وهو الأسود، فاجتمع الضدان واجتماعهما مُحال. وهو كما ذكرنا في صددِ بيانِ المُستحيلاتِ.

إذن: فالمثلان لا يجتمعان في محلٍ واحدٍ، كما لا يجتمع الضدان في محلٍ واحدٍ، وما نراه في المحلِ هو بياضٌ واحد، فمن ادَّعىٰ بأن المحلَ الواحدَ يجتمعُ فيه لونان: أبيض وأبيض، فقد خالفَ العقلَ والواقعَ، فهما لونٌ واحد.

ولذا يُقال له: إذا جوَّزتَ اجتماعَ اثنين - مِثلان - في محلٍ واحدٍ، فيُمكنُ لغيرك أن يُجوِّزَ اجتماعَ ثلاثة، وأربعة، وعشرة، وأكثر من ذلك، فلا ينضبطُ الأمر، بل هما شيء واحد.

وعليه: فاجتماع المثلين ليس جائزًا عقلًا، فلا يصح أن تقول: اجتمع أبيض وأبيض في محلٍ واحدٍ؛ لأنك إن جوَّزتَ اجتماعهما في محلٍ واحدٍ، جوَّزَ غيرك اجتماعَ الضدين - الأبيض والأسود - في محلٍ واحدٍ، وإذا كان المحلُ يحتمل اثنين، فهو يحتملُ الشيء وضده، وكلاهما غير جائز؛ فإن المحلَ إذا كان مشغولًا بشيء، فلا ينشغلُ بمثلهِ.

وقوله: ((ص) **وَهِيَ الْعَدَمُ، وَالْحُدُوثُ، وَطُرُوُّ الْعَدَمِ.**

(ش) اعلم أنه رتب هذه العشرين المستحيلة، على حسب ترتيب العشرين الواجبة؛ فذكر ما يُنافي الصفة الأولى، ثم ما يُنافي الثانية، وهكذا على ذلك الترتيب إلى آخرها. فالعدم نقيض الصفة الأولى وهي الوجود، والحدوث نقيض الصفة الثانية وهي القِدَم، وطرو العدم ويسمى الفناء هو نقيض الصفة الثالثة وهي البقاء، واستحالة العدم عليه تعالى، تستلزم استحالة الصفتين الأخيرتين عليه جلّ وعزّ، وهما الحدوث وطروّ العدم؛ لأن العدم إذا كان مُستحيلًا في حقه تعالى لم يُتصور لا سابقًا ولا

لاحقًا، وبهذا تعرف أن وجوب الوجود له جلّ وعزّ، يستلزم وجوب القدم والبقاء له تبارك وتعالى، فعطف القِدم والبقاء هنالك على الوجود، من عطف الخاص على العام، أو اللازم على الملزوم؛ كعطف الحدوث وطرو العدم على العدم هنا. وإنما لم يكتف بالأول في الموضعين؛ لأن المقصود ذكر الصفات الواجبة والمستحيلة على التفصيل؛ لأنه لو استغنى فيها بالعام عن الخاص، وبالملزوم عن اللازم، لكان ذلك ذريعة إلى جهل كثير منها؛ لخفاء اللوازم، وعسر إدخال الجزئيات تحت كلياتها، وخطر الجهل في هذا العلم عظيم، فينبغي الاعتناء فيه بمزيد الإيضاح على قدر الإمكان، والاحتياط البليغ لتحلية القلوب بيواقيت الإيمان، وبالله سبحانه التوفيق، وهو الهادي من يشاء بمحض فضله إلى سواء الطريق):

ذكرَ المُصنفُ ممَّا يستحيل علىٰ الله تعالىٰ، فقالَ: (**وهي العدم، والحدوث، وطرو العدم**): فمن الصفاتِ الواجبةِ لله تعالىٰ: وجوب الوجودِ، والقِدم، والبقاء. فالعدمُ نقيضُ الصفةِ الأولىٰ: وهي الوجود، والحدوثُ نقيضُ الصفةِ الثانيةِ: وهي القِدم، والبقاءُ نقيضُ الصفةِ الثالثةِ: وهو الفناء الذي عبَّرَ عنه بطروِ العدمِ.

وقوله: (**واستحالة العدم عليه تعالى، تستلزم استحالة الصفتين الأخيرتين عليه جلّ وعز، وهما الحدوث وطرو العدم؛ لأن العدم إذا كان مُستحيلًا في حقه تعالى، لم يُتصور لا سابقًا ولا لاحقًا، وبهذا تعرف أن وجوب الوجود له جلّ وعزّ، يستلزم وجوب القِدم والبقاء له تبارك وتعالى**):

يعني: إذا استحالَ عليه العدم، استحالَ عليه الحدوثُ وطرو العدمِ. **فإن قِيلَ**: لِمَ لَمْ يكتف بالصفةِ الأولىٰ عن الصفتين الباقيتين ؟ **قِيلَ**: هذا من بابِ التفصيلِ ؛ كالوجودِ، فكان بالإمكانِ الاستغناء بقولِهِ: واجب الوجود، عن صفتي البقاءِ والقِدمِ، لكنه احتاجَ إلىٰ التفصيلِ من بابِ عطفِ اللازمِ علىٰ

الملزومِ، أو عطفِ الخاصِ علىٰ العامِ؛ لأنه حين تَعطف الحدوث وطرو العدم علىٰ العدمِ، أو تعَطف البقاء والقِدم علىٰ وجوبِ الوجودِ، فكأنما تعطفُ المدلولَ علىٰ دليلِه، أو اللازمَ علىٰ ملزومِه؛ لأن دليلَ البقاءِ وجوب الوجودِ، فهو دليلٌ ولازمٌ عليه، فالعطفُ من هذا البابِ.

إذن: فإذا كان مُستحيلًا عليه العدم، امتنعَ عليه الحدوث، فإثباتُ استحالةِ العدمِ يكفي عن إثباتِ بقيةِ الصفاتِ، وكذلك إثباتُ واجبِ الوجودِ، يكفي عن البقاءِ والقِدمِ؛ لكنه فصَّلَ للحاجةِ، وخوفِ غلبةِ الجهلِ في هذا البابِ، وهو الذي عبَّرَ عنه بقولِهِ: (**لو استغنى فيه بالعام عن الخاص، وبالملزوم عن اللازم، لكان ذلك ذريعة إلى جهل كثير منها؛ لخفاء اللوازم، وعسر إدخال الجزئيات تحت كلياتها**).

وقوله: ((ص) **وَالْمُمَاثَلَةُ لِلْحَوَادِثِ: بِأَنْ يَكُونَ جِرْمًا، أَيْ: تَأْخُذُ ذَاتُهُ الْعَلِيَّةُ قَدْرًا مِنَ الْفَرَاغِ، أَوْ يَكُونَ عَرَضًا يَقُومُ بِالْجِرْمِ، أَوْ يَكُونَ فِي جِهَةٍ لِلْجِرْمِ، أَوْ لَهُ هُوَ جِهَةٌ، أَوْ يَتَقَيَّدَ بِمَكَانٍ أَوْ زَمَانٍ، أَوْ تَتَّصِفَ ذَاتُهُ الْعَلِيَّةُ بِالْحَوَادِثِ، أَوْ يَتَّصِفَ بِالصِّغَرِ أَوِ الْكِبَرِ، أَوْ يَتَّصِفَ بِالأَغْرَاضِ فِي الأَفْعَالِ أَوِ الأَحْكَامِ.**

(ش) المثلان: هما الأمران المتساويان في جميع صفات النفس، وهي التي لا تتقررُ حقيقة الذات بدونها، فالمتساويان في بعض صفات النفس أو في العرضيات، وهي الصفات الخارجة عن حقيقة الذات، ليسا بمثلين؛ فزيد مثلًا إنما يماثله من ساواه في جميع صفاته النفسية، وهي كونه حيوانًا ذا نفس ناطقة، أي: مفكرة بالقوة، أما ما ساواه في بعضها؛ كالفرس الذي ساواه في مجرد الحيوانية فقط، فليس مثلًا له، وكذا ما ساواه في الصفات العرضيات؛ كالبياض الذي ساواه في الحدوث وصحة الرؤية ونحو ذلك،

فليس أيضًا مثلًا له. فإذا عرفت حقيقة المثلين، فاعلم أن العالم كله مُنحصر في الأجرام والأعراض، وهي المعاني التي تقوم بالأجرام، ولاشك أن من صفات نفس الجرم التحيز، أي: أخذه قدرًا من الفراغ، بحيث يجوز أن يسكن في ذلك القدر أو يتحرك عنه، ومن صفات نفسه: قبوله للأعراض، أي: للصفات الحادثة من حركة وسكون، واجتماع وافتراق، وألوان وأعراض، ونحو ذلك. ومن صفات نفسه: التخصيص ببعض الجهات وببعض الأمكنة، وهذه الصفات كلها مُستحيلة على مولانا جلّ وعزّ، فيلزم أن لا يكون تعالى جرمًا، وأما العرض، فمن صفة نفسه: قيامه بالجرم، ومن صفات نفسه: وجوب العدم له في الزمان الثاني لوجوده، بحيث لا يبقى أصلًا، وهذا كله مُستحيل على مولانا جلّ وعزّ، فليس إذًا بعرض؛ لأنه تعالى يجب قيامه بنفسه على ما عرفت تفسيره فيما سبق. ويجب له جلّ وعزّ القدم والبقاء، فلا يقبل العدم أصلًا. وبالجملة فكل ما سوى مولانا جلّ وعزّ، يلزمه الحدوث والافتقار إلى المُخصص، ومولانا جلّ وعزّ يجب له الوجود والغنى المطلق، فيلزم إذًا أن يكون تبارك وتعالى مُباينًا لكل ما سواه، أيًا كان ذلك الغير، جرمًا، أو عرضًا، أو غيرهما إن قدّر أن في العالم ما ليس بجرم ولا عرض؛ إذ على تقدير وجود هذا القسم في العالم، فهو حادث؛ بدليل الإجماع، كما أن القسمين الأوّلين حادثان؛ بدليل العقل، وبهما يتوصل إلى معرفة الله تعالى، ومعرفة رسله عليهم الصلاة والسلام، حتى صح لنا أن نستدل بالنقل عنهم على حدوث ذلك القسم المقدور؛ إذ لا يصلح للألوهية قطعًا بدليل برهان الوحدانية، والإجماع على حدوث كل ما سوى الإله الحق تبارك وتعالى، فقد استبان لك أن لا مثل له جلّ وعزّ أصلًا؛ لأن التباين في اللوازم، دليل على التباين في الملزومات، وبالله تعالى التوفيق):

الكلامُ عن هذه الجزئيةِ يتضمنُ عدةَ أمور:

١ - أن هذه المُصطلحات التي اخترعوها، وبنوا عليه قانونًا مُسلَّمًا في ظنهم، جعلوه حاكمًا على الصفاتِ الواردةِ في القرآنِ؛ كالغضبِ والرحمةِ والحكمةِ، فنفوها؛ بناءً على هذا القانونِ المخترعِ.

فتجدهم مثلًا: ينفون العلو، بناءً علىٰ هذه المُصطلحات، فيقولون في الاحتجاجِ علىٰ نفي العلو: لأن العلو جهة مخلوقة، والجهةُ من لوازمِ الأجسامِ، وهو سُبحانه وتعالىٰ مُخالفٌ للحوادثِ، فهو ليس كالأجسامِ، ولا من جنسِ الأعراضِ، فنفوا العلو، ونفوا كُلَّ صفةٍ ظنوا أنها تستلزم التجسيم.

٢- أن المُصنفَ فسَّرَ معنىٰ المثلية، فقالَ: (**المثلان: هما الأمران المتساويان في جميع صفات النفس، وهي التي لا تتقرر حقيقة الذات بدونها، فالمتساويان في بعض صفات النفس، أو في العرضيات، وهي الصفات الخارجة عن حقيقة الذات، ليسا بمثلين؛ فزيد مثلًا إنما يماثله من ساواه في جميع صفاته النفسية، وهي كونه حيوانًا ذا نفس ناطقة، أي: مفكرة بالقوة، أما ما ساواه في بعضها؛ كالفرس الذي ساواه في مجرد الحيوانية فقط، فليس مثلًا له، وكذا ما ساواه في الصفات العرضيات؛ كالبياض الذي ساواه في الحدوث وصحة الرؤية ونحو ذلك، فليس أيضًا مثلًا له**):

يعني: حين تقول: زيد والفرس، فهما اجتمعا في الحيوانيةِ، لكنهما اختلفا في الناطقيةِ، لذا فهما ليسا مثلين.

وحين تقول: البياض والحركة، فالبياضُ ليس مثلًا للحركةِ ولا لزيد، وإن كانا يجتمعان في بعضِ الصفاتِ.

أما زيد وعمرو فهما مثلان؛ لأنهما ناطقان، وكذا كلُّ صاهلٍ أو ناهقٍ، فهما مثلان.

فأي عرضين اختلفا لا يكونا مثلين، ولو اتفقا في صفاتِ النفسِ؛ كالإنسانِ والبياضِ؛ فالإنسانُ عَرَض؛ لأنه حدثَ بعد أن لم يكن، وأنه

يُمكنُ رؤيته، وكذا البياضُ يُمكنُ رؤيته، لكن البياضَ ليس كالإنسانِ، وإن اشتركا في بعضِ الصفاتِ.

٣- قوله: (**فإذا عرفت حقيقة المثلين، فاعلم أن العالم كله مُنحصر في الأجرام والأعراض وهي المعاني التي تقوم بالأجرام، ولا شك أن من صفات نفس الجرم التحيز، أي: أخذه قدراً من الفراغ، بحيث يجوز أن يسكن في ذلك القدر أو يتحرك عنه، ومن صفات نفسه: قبوله للأعراض، أي للصفات الحادثة من حركة وسكون، واجتماع وافتراق، وألوان وأعراض ونحو ذلك، ومن صفات نفسه: التخصيص ببعض الجهات وببعض الأمكنة، وهذه الصفات كلها مُستحيلة على مولانا جلَّ وعز، فيلزم أن لا يكون جرمًا**):

قدَّمَ المُصنفُ هنا بمُقدِّمةٍ ليصلَ إلىٰ نتيجة:

فحين بيَّنَ حقيقةَ المثلين، ذكرَ أن العالمَ لا يخلو عن الأجرامِ والأعراضِ، وذكرَ أن الجِرم: هو ما أخذَ حيِّزًا من الفراغِ، وكلُ ما قَبِلَ الأعراضَ فهو جرم، فجميعُ الأشياء مُتماثلة من هذه الحيثية؛ فإن جميعَ أشياء الكونِ إما جواهر أو أعراض.

والنتيجةُ التي أرادَ الوصولَ إليها: أن الله تعالىٰ ليس مِثلَ هذه الأشياء، فهذا المعنىٰ وإن كان صحيحًا، إلا أنه أرادَ أن يُرتبَ عليه نفي الصفات، وهذا هو الأمرُ المُشكِل.

٤- قوله: (**وأما العرض فمن صفة نفسه: قيامه بالجرم، ومن صفات نفسه: وجوب العدم له في الزمان الثاني لوجوده بحيث لا يبقى أصلًا، وهذا كله مُستحيل على مولانا جلَّ وعز، فليس إذا بعرض؛ لأنه يجب قيامه بنفسه، على ما عرفت تفسيره فيما سبق**):

هذا مفهومهم للعَرَض، وهو أنه لا يبقىٰ زمانين، وهذا فهمٌ أشعري لا يوافقهم عليه أحد؛ فعندهم أن اللونيةَ كالسوادِ والبياضِ عَرَض، لا يبقىٰ زمانين بل يفنىٰ، وهذا مما لا دليلَ عليه؛ فإن اللونيةَ باقيةٌ لم تنتف ولم تتغير، لكنهم يقولون: العَرَضُ لا يبقىٰ زمانين، بل يخلقُ الله تعالىٰ اللونيةَ خلقًا بعد خلق، وهذ دخولٌ في عُمقِ مُعتقدهم، وكأنما يُريدُ من الآخرين أخذَ هذه العقيدة بالتسليمِ.

وهو يقصدُ منها: أن الله تعالىٰ لا يكون عَرَضًا؛ لأنه لا يطرؤ عليه الحدوث، لذا قالَ من صفاتهِ: (**وجوب العدم له في الزمان الثاني لوجوده بحيث لا يبقى أصلًا**) يعني: يُعدِمُ الصفاتَ كلها في الزمنِ الثاني، **فإن قِيلَ**: ما تقديرهم للزمنِ الثاني ؟ فالجوابُ لا يُعلم. فهذا جزءٌ من الفكرِ الأشعري سَرَّبه في المُقدِّماتِ.

٥- قوله: (**وهذا كله مُستحيل على مولانا جلّ وعز، فليس إذًا بعرض؛ لأنه يجب قيامه بنفسه، على ما عرفت تفسيره فيما سبق، ويجب له جلّ وعز القدم والبقاء، فلا يقبل العدم أصلًا**):

ذكرنا أن من صفاتهِ الواجبةِ: قيامه بالنفسِ، وأن العَرَضَ كاللونيةِ، أو الحركةِ والسكونِ، أو الكلامِ، كلُها تحتاجُ إلىٰ محلٍ، والله تعالىٰ مُنزهٌ عن ذلك؛ لأنه قائمٌ بنفسهِ، وهو ليس بعَرَض. وهذا صحيح، لكن الإشكالَ هو إدخالُ بعضِ مُصطلحاتهم في العَرَضِ، التي لا يُقرّهم عليها أحد،

كقولهم: إن العَرَضَ لا يبقىٰ زمانين.

٥- وقوله: (**وبالجملة، فكل ما سوى مولانا جلّ وعز، يلزمه الحدوث والافتقار إلى المخصص، ومولانا جلّ وعز يجب له الوجود والغنى المطلق**):

وهذا كلامٌ صحيح، فالله تعالىٰ يجبُ له الوجودُ والغِنىٰ المُطلق، وعدم الاحتياجِ إلىٰ المُخصِّصِ.

٦- وقوله: (**فيلزم إذًا أن يكون تبارك وتعالى مُباينًا لكل ما سواه، أيًا كان ذلك الغير، جرمًا، أو عرضًا، أو غيرهما...**):

يقول: العالَمُ جرم، وهو إما جواهر أو أعراض، ولكنه يَفْتَرِض إن وجدَ جنسٌ آخر ليس من هذين الجنسين، فسيذكرُ دليلًا آخر، علىٰ أن الله تعالىٰ ليس مثله كذلك، فيقولُ:

٧- (**إن قُدِر أن في العالم ما ليس بجرم ولا عرض، إذ على تقدير وجود هذا القسم في العالم فهو حادث؛ بدليل الإجماع**):

وهنا نرىٰ الخللَ المنهجي يتكررُ عند المُصنفِ، فهو يقولُ: نستدلُ علىٰ حدوثِ هذ الشيء الذي يُقدّره الذهن، وهو ليس بجوهرٍ ولا عَرَضٍ، بدليلِ الإجماعِ؛ بأن كُلَ ما سوىٰ الله تعالىٰ فهو حادث، ومعلومُ أن الإجماعَ من الأدلةِ السمعيةِ، فكيف جازَ له أن يستدلَ بالسمعِ قبلَ إثباتِ وجودِ الله تعالىٰ، وأنتم لا تقبلون ما يأتي به الرسول إلا بعد ثبوتِ المُرسِلِ ؟!

فالخللُ المنهجي عند المُصنفِ هنا يَظهرُ من عدةِ وجوه:

- البدء بإثباتِ الصفاتِ قبلَ إثباتِ وجودِ الله تعالىٰ.

- التحدثُ بهذا بالتفصيلِ المُلزمِ، فكأنه يُلِّقن الناسَ هذه العقائد تلقينًا.
- الاستدلالُ بالإجماعِ وما قاله الأنبياء قبلَ إثباتِ وجودِ الله تعالىٰ .

والنتيجةُ أمران:

- إذا ثبتت النبوة، فلا حاجةَ لنا إلىٰ كُلِّ هذه التفاصيل، بل نستقي مباشرةً من نصوصِ الوحيينِ الكتابِ والسنةِ.
- أن هذا الخللَ المنهجي، لا يتسقُ مع ما يُقرِّره المتكلمون في هذا الباب.

٨- وقوله: (**كما أن القسمين الأولين حادثان بدليل العقل، وبهما يتوصل إلى معرفة الله تعالى، ومعرفة رسله عليهم الصلاة والسلام، حتى صح لنا أن نستدل بدليل النقل عنهم، على حدوث ذلك القسم المقدور**):

يَقصدُ بالقسمينِ: الجواهرُ والأعراضُ، وهو يتحدثُ عن مسألةٍ سيأتي بحثها، وهي إثباتُ حُدوثِ العالَمِ. وهؤلاء يُثبتون حُدوثَ العالَمِ بدليلِ الجواهرِ والأعراضِ، فيقولون: إن الجواهرَ لا تخلو عن الأعراضِ، والأعراضُ حادثة، وما لا يخلو من الحوادثِ فهو حادث، فالعالَمُ حادث. فالمُصنفُ يتحدثُ عن هذه المسألةِ وكأنها شيء مُسَلَّم، ويبني عليها قوله: (**وبهما يتوصل إلى معرفة الله تعالى**): فكأنه يقول: بمعرفةِ حُدوثِ العالَمِ توصلنا إلىٰ معرفةِ الله تعالىٰ، وهذه المعرفةُ طريقها العقل، ثم بعدَ إثباتِ معرفةِ الله تعالىٰ بهذا الطريقِ العقلي، يُمكنُ قبول ما جاءت به الرُسل، والتسليم بكلامهم إن قالوا: كُل شيءٍ سِوىٰ الله تعالىٰ حادث.

٩- وقوله: (**حتى صح لنا أن نستدل بدليل النقل عنهم، على حدوث ذلك القسم المقدور؛ إذ لا يصلح للألوهية قطعًا بدليل برهان الوحدانية، والإجماع على حدوث كل ما سوى الإله الحق تبارك وتعالى، فقد استبان لك أن لا مثل له جلّ وعزّ أصلًا؛ لأن التباين في اللوازم، دليل على التباين في الملزومات. وبالله تعالى التوفيق**):

هؤلاء حصروا العالَمَ في الجواهرِ والأعراضِ، وعلىٰ فرضِ وجودِ شيءٍ ليس بجوهرٍ ولا عَرَض، قالوا: هو حادثٌ أيضًا؛ بدليلِ دلائلِ النبوةِ؛ فما دام قد أثبتنا وجودَ الله تعالىٰ، فيُمكنُ الأخذ عنهم بعد ذلك.

وهذا كلامٌ غير منطقي؛ فإن حصرَ العالَمِ في الجواهرِ والأعراضِ حَصْرٌ ناقص، قاله المُصنفُ حسبَ فِكره هو، وإلا فاحتمال وجود جنسٍ آخر من غيرِ الجواهرِ والأعراضِ، احتمالٌ صحيحٌ وارد؛ فالملائكةُ والجنُّ جنسٌ من غيرِ هذه الأجناسِ.

وكذا فالجوهرُ عند هؤلاء المتكلمين: هو ما يأخذُ حيّزًا من الفراغِ، ونحن نحتجُ عليهم بالروحِ، فقد اضطربوا فيها اضطرابًا كثيرًا: فقالَ بعضهم: هي جسم، فقيل لهم: لا يُمكنُ أن تكونَ جسمًا من قبيلِ هذه الأجسام؛ لأنها تخترق الأشياء، وتذهب وتجيء، فَلَمْ تأخذ حيّزًا من الفراغِ ، بخلافِ الجسمِ فهو لا يخترق، ويأخذُ حيّزًا من الفراغِ.

والشاهدُ: أن المُصنفَ أخذَ يتكلمُ عن العالَمِ بعقليتهِ وتصوّرهِ، والعالَمُ أعقدُ ممَّا يتصوره هو أو غيره، وهذه صُورةٌ أُخرىٰ من صُورِ الخللِ المنهجي عندهم.

والخُلاصةُ:

- أن المتكلمين ابتدعوا مُصطلحات ما أنزلَ الله بها من سُلطان، ومفاهيمَ مُخالفة لما كان عليه السلف. **ومن الأمثلةِ علىٰ ذلك:**

- **مفهومهم للسمعِ والبصرِ، وأنهما يتعلّقان بكُلِّ شيء**، وهذا مما لا دليلَ عليه، فلا يُؤيّده نقل ولا عقل، ولا المُشاهدة، ولا المفهوم من لغةِ العربِ، بل كُلها علىٰ خِلافِ ما ذكروه وأشاروا إليه، فابتدعوا مفهومًا جديدًا حرَّفوا به النصوص.

- **وكذلك نجدُ اضطرابهم في مفهومِ المثليةِ**: والجميعُ مُتفقونَ علىٰ نفي المثليةِ عن الله تعالىٰ، علىٰ وفقِ قولهِ تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ:١١]، لكن مكمن الاختلاف يتمركزُ حولَ مفهوم المثل، ما هو ؟ فالمتكلمون لم يرجعوا إلىٰ دليلِ الشرعِ ولا إلىٰ العقلِ، فوقعوا في تناقضٍ أثناءَ عرضهم لعقائدهم.

ومما يُلاحظُ عليهم: أنهم قالوا: زيد ليس مثل الفرس، مع أنهما يجتمعان في الحيوانيةِ والجسميةِ، ومع ذلك قالوا: ليسا مثلين؛ لأنهما يختلفان من جهةِ الناطقيةِ؛ فزيدٌ ناطق، والفرسُ صاهل. والعجبُ أنهم جعلوا كُلَّ الأشياء مُتماثلة، فوقعوا في التناقضِ.

ووجه التناقضِ: أنهم منعوا المثليةَ في الفرسِ والإنسانِ، ثم حكموا

علىٰ كُلِّ الأشياء بالتماثلِ، فقالوا في معنىٰ قولهِ تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ:١١]: إنه ليس كالأشياء، فليس هو بجسمٍ ولا جرم، ثم رتبوا علىٰ هذا المفهوم نفي صفاته؛ فكُل ما يتعارضُ من النصوصِ مع مفهومهم للمثليةِ، نفوه أو تأولوه.

- **وهنا قد يَعترضُ عليهم مُعترض**، فيقول: قولكم: إن الله تعالىٰ ليس له مِثل، مع قولكم: الأشياء كُلها مُتماثلة، مُنتقض بمفهومِ المثليةِ عندي؛ فإذا قلتم: الله تعالىٰ سميع، وزيد سميع، هذا يُعدُّ تمثيلًا، كما تقولون أنتم في مُخالفتهِ للحوادثِ، فوجبَ نفي الصفةِ لاتفاقهما في لفظِ السميعِ.

- **ولذلك كان المطلوبُ**، الانطلاق في تفسيرِ مفهومِ المثلِ من المُنطلقِ الشرعي؛ فالقرآنُ الذي قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، هو الذي قال: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، فلم يجعل مُجرد إطلاق لفظ السمعِ أو البصرِ علىٰ الله تعالىٰ من قبيلِ المُماثلةِ، مع إطلاقهِ علىٰ المخلوقِ. ومن هنا كان الواجبُ أخذُ مفهومِ المثلِ الذي نفاه الله تعالىٰ من مفهومِ القرآنِ، لا أن يُفهمَ بالعقولِ المُجردةِ، ثم تُصاغ تلك المفاهيم بكلامٍ ما أنزلَ الله تعالىٰ به من سُلطان.

- **وتصحيحًا للمفاهيمِ**، نقول: إن الله تعالىٰ لا يُشابه أحدًا من خلقهِ، لكن ما يُطلقه الله تعالىٰ علىٰ نفسهِ المُقدَّسةِ، ليس فيه تمثيل ولا تشبيه. وإلا فإن بعضَ الناسِ وصلَ بهم الانحراف: إلىٰ أن نفوا الوجودَ عن الله تعالىٰ؛

فقالوا: إن قلتَ: الله تعالىٰ موجود، وزيد موجود، فهذا تمثيلٌ يُنزَّه عنه الله تعالىٰ، فنفوا عنه الوجود، ولذا كان الإشكالُ مُنصبًا علىٰ تحريرِ مفهومِ التمثيلِ. فتقديمُ المُصنفِ لمفهومِ التمثيلِ كان غير منضبط، وفيه اضطراب، ولكنه أرادَ تمريرَ عقائده في مثلِ هذه القوالب.

• **أما منهجُ أهلِ السُنةِ والجماعةِ**، فهو منهجٌ مضطردٌ منضبطٌ؛ لأنه يقومُ علىٰ تقديمِ النصوصِ، وجعلها الحاكمة في هذا البابِ. فمنهجهم يقومُ علىٰ إثباتِ ما أثبته الله تعالىٰ لنفسه، ونفي ما نفاه عنها. ففي الوقتِ الذي يَقتصرُ فيه هؤلاء علىٰ إثباتِ سبع صفاتٍ، نجدُ أن السلفَ يُثبتونَ كُلَّ ما أثبته القرآن من الصفاتِ؛ كالغضبِ، والرضا، والمحبةِ، والرحمةِ، والحكمةِ، وغيرها.

• ونحن حين نتكلمُ عن الله تعالىٰ، نتكلم عن ذاتٍ غائبةٍ لا نعرفها إلا في حدودِ ما وردَ في النصوصِ، كما قال تعالىٰ: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ ﴾ البقرة:٣، قال الربيع بن أنس: «آمنوا بالله، وملائكته، ورُسُلِه، واليومِ الآخِرِ، وجَنّته وناره ولقائه، وآمنوا بالحياة بعد الموت. فهذا كله غيبٌ، قال الإمام الطبري: وأصل الغيب: كل ما غاب عنك من شيء»[1]، فالله

---

(١) ابن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الحديث للطباعة والنشر، القاهرة، ١٤٣١هـ، (١/ ١٩١).

تعالىٰ أعلمُ بنفسهِ؛ كما قال تعالىٰ: ﴿ قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ ﴾ [البقرة:١٤٠]، فحين يقول تعالىٰ: ﴿ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥ ﴾ [المائدة:٥٤]، نُثبتُ المحبةَ له تعالىٰ علىٰ ما يليقُ به تعالىٰ، **وحين يقول** :﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾[البروج:١٦]، نُثبتُ الفعلَ له تعالىٰ.

- **وذكرنا**: أن هؤلاء حين يجعلونَ الكلامَ واحدًا لا يتنوع، يقعون في أمرٍ غاية في الخطورةِ، وهو أنهم يُمهِّدون لعقيدةِ وحدةِ الوجودِ؛ وهذا واضحٌ في إلزامِ شيخ الإسلام ابن تيمية المعتزلة بهذا القول. فالمعتزلةُ يُثبتون ذاتًا خليّةً عن الصفاتِ، فيُثبتون الأسماءَ وينفون الصفات، ويقولون: هو عالمٌ قادرٌ سميعٌ بصيرٌ بذاتهِ، فيجعلون الذاتَ هي الصفة، والصفة هي الأخرىٰ. وهذا بدوره يُمهِّد للقولِ بوحدةِ الوجودِ؛ وذلك حين يُجوّزون عقلًا أن تكون الذاتُ والصفاتُ شيئًا واحدًا؛ فيكون العلمُ هو القدرة، والقدرةُ هي السمع، والذاتُ هي الصفة، والصفةُ هي الأخرىٰ. مع أن العقلَ يُفرِّقُ بين الذاتِ والصفاتِ؛ فاللونيةُ في القلمِ صفة له، فالعقلُ يُفرِّقُ بين القلمِ وصفتهِ.

والشاهدُ: كما أن شيخ الإسلام ابن تيمية، ألزم نُفاة الصفات وهم المعتزلة، القولَ بوحدةِ الوجودِ[1]؛ وذلك أنهم حين ينفون الصفات،

---

(١) انظر: أحمد عبد اللطيف: شرح الرسالة التدمرية: ٧٦- ١٧٧ - ٣١٥

ويقولون: لا يُوجد إلا الذات، فهو عالم بذاته، قادر بذاته، فقد جعلوا العِلمَ هو الذات، والقدرةَ هي الذات، فجعلوا الصفةَ هي الموصوف، لزمهم أن تكون الصفةُ هي الأُخرىٰ، وترتبَ عليه: أنه ما ثَمَّ إلا واحد. فنقولُ لهؤلاء الأشاعرة: مذهبكم في صفةِ الكلامِ، مُؤداه التمهيد للقولِ بوحدةِ الوجودِ؛ لأنهم يجعلون الأمرَ هو النهي، والنهيَ هو الخبر، والاستخبارَ هو الاستفهام، والآيةَ هذه هي الآية تلك، والإنجيلَ هو القرآن. فهذا هو لازمُ كلامهم؛ لأن الكلامَ عندهم واحدٌ لا يتنوع ولا يتبعض.

- **وهذا كُله يُبيِّنُ خطرَ بناءِ العقائدِ بعيدًا عن الوحي.**

وقوله: ((ص) **وَكَذَا يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ تَعَالَى أَنْ لَا يَكُونَ قَائِماً بِنَفْسِهِ بِأَنْ يَكُونَ صِفَةً يَقُومُ بِمَحَلٍّ أَوْ يَحْتَاجُ إِلَى مُخَصِّصٍ.**

(ش) قد عرفت فيما سبق معنى قيامه تعالى بنفسه، وأنه عبارة عن استغنائه تعالى عن المحل والمخصص، أي: ليس هو تعالى معنى من المعاني، أي: الأشياء التي ليست بذوات، فيحتاج إلى محل، أي: ذات يقوم بها، وليس جلّ وعزّ أيضًا بجائز العدم، فيحتاج إلى المخصص، أي: الفاعل الذي يخصص كل جائز ببعض ما جاز عليه، بل هو جلّ وعزّ واجب القدم والبقاء، لا تقبل ذاته العليّة، ولا صفاته الرفيعة العدم أصلًا، فهو المنفرد بالغنى المطلق وحده تبارك وتعالى):

القيامُ بالنفسِ من الصفاتِ الواجبةِ لله تعالىٰ، فهو الحيُ القيومُ، فلا أحدَ أحدثه، ولا أوجده، ولا خصَّصَه؛ لأنه قديمٌ واجبُ الوجودِ، وهو ليس بعَرَضٍ فيحتاجَ إلىٰ محلٍ؛ لأن الأعراضَ هي التي تحتاجُ إلىٰ محل.

أمَّا الإنسانُ الحادثُ، فهو بحاجةٍ إلىٰ مُخصِّصٍ يُخصِّصه بالوجودِ من العدمِ؛ لأنه إذا تساوىٰ الوجودُ والعدم، يُقال: ما الذي خصَّه بالوجودِ دون العدم ؟ فلابُدَّ له من مُخصِّص.

فالله تعالىٰ واجبُ الوجودِ لا يحتاجُ إلىٰ مُخصِّص، بل الذي يحتاجُ إلىٰ ذلك هو الجائزُ مُمكنُ الوجودِ، فإنه متىٰ وُجد، فلابُدَّ أن يكون هناك من اختاره ليُوجَدَ في هذا الوقتِ المُحدد. فاختصاصُ شيءٍ بمحلٍ، أو بزمنٍ، أو بمكانٍ، أو بأي صفةٍ من الصفاتِ، لابُدَّ لها من مُخصِّصٍ؛ لتساوي الطرفين فيهما، يعني: ما الذي خصَّه بهذا دون ذاك ؟!

وقوله: ((ص) **وَكَذَا يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ تَعَالَى: أَنْ لاَ يَكُونَ وَاحِداً؛ بِأَنْ يَكُونَ مُرَكَّبًا فِي ذَاتِه، أَوْ يَكُونَ لَهُ مُمَاثِلٌ فِي ذَاتِه أَوْ فِي صِفَاتِه، أَوْ يَكُونَ مَعَهُ فِي الْوُجُود مُؤَثِّرٌ فِي فِعْلٍ مِنَ الأَفْعَال.**

(ش) قد عرفت أن أوجه الوحدانية ثلاثة: وحدانية الذات، ووحدانية الصفات، ووحدانية الأفعال، وكلها واجبة لمولانا جلّ وعزّ وحده، فوحدانية الذات: تنفي التركيب في ذاته تعالى، ووجود ذات أخرى تماثل الذات العليّة، وبالجملة فوحدانية الذات تنفي التعدّد في حقيقتها متصلًا كان أو منفصلًا. ووحدانية الصفات: تنفي التعدد في حقيقة كل واحدة منها متصلًا أيضًا كان أو منفصلًا، فعلم مولانا جلّ وعزّ ليس له ثان يماثله، لا متصلًا، أي: قائمًا بالذات العليّة، ولا منفصلًا، أي: قائمًا بذات أخرى، بل هو تعالى يعلم المعلومات التي لا نهاية لها بعلم واحد، لا عدد له، ولا ثاني له أصلًا، وقس على هذا سائر صفات مولانا جلّ وعزّ. ووحدانية الأفعال: تنفي أن يكون ثمّ اختراع لكل ما سوى مولانا جلّ وعزّ في فعل من الأفعال، بل جميع الكائنات حادثة، قد عمّها العجز الضروري الدائم عن إيجاد أثر ما، ومولانا جلّ وعزّ هو المنفرد باختراعها وحده بلا واسطة، وما ينسب منها إلى غيره عزّ وجلّ على وجه يظهر منه التأثير، فهو مؤوّل، وبالله سبحانه وتعالى التوفيق):

فهمهم لمعنىٰ الوحدانيةِ مُندمجٌ ببعضِ مفاهيمِ الفِكرِ الكلامي الفلسفي؛ ومنه مفهومُ التركيبِ، فعندهم أن الوحدانيةَ تعني: أنه واحدٌ في ذاتهِ، يعني: ليس مُركبًا؛ لأن إثباتَ الصفاتِ يُعدُّ تركيبًا عندهم، ولذا تجدهم يأتون مرةً بشُبهةِ التركيبِ، ومرةً بشُبهةِ تعددِ القدماءِ.

وهذه الشُبهاتُ والمُصطلحات دخيلة علىٰ عقائدِ المسلمين، دخلت عليهم من علمِ الفلسفةِ والكلامِ المذمومِ، فتركت أثرها علىٰ نصوصِ الصفاتِ، فنفوها وردوها بأحدِ هذه الشُبَه. فإذا قلت: إن الله سميعٌ بصيرٌ، يقولون: هذا تركيب، والله تعالىٰ مُنزَّه عنه، فيظنون أن إثباتَ السمعِ والبصرِ تركيب، أي: أن الله تعالىٰ مُركبٌ من هذه الصفاتِ، مثل الإنسانِ عندهم، ففي المنطقِ يقولون: الإنسانُ مُركبٌ من جنسٍ وفصل، فهو حيوانٌ ناطقٌ، وهذا تركيبٌ ذهني لا غير، فليس صحيحًا أنه مُركبٌ في الخارجِ من هذين الجزأين، بل هو تركيبٌ ذهني.

إذن: فينفون الصفات بحُجةِ التركيب، مع أن الله تعالىٰ هو من أثبتَ لنفسهِ هذه الصفات. وهذا يدلُّ علىٰ خُطورةِ تسرّبِ أمثالِ هذه المُصطلحات في كتبِ العقائدِ، والأخطرُ منه: هو جَعْلُ هذه المُصطلحات حاكمةً علىٰ العقيدةِ والنصوصِ.

والمُشكِلُ أنهم غفلوا عن توحيدِ العبوديةِ، وهو التوحيدُ الذي جاءت به الرُسل،فأشغلوا الناسَ بشيءٍ لم يطرأ لهم علىٰ بال. فاهتمامُ

المتكلمين مُنْصَبٌّ علىٰ إثباتِ وجودِ الله تعالىٰ، وتقريرِ هذا النوعِ من التوحيدِ علىٰ مفهومهم الخاص، علىٰ اختلافٍ بينهم في الطريقِ المُوصلِ إلىٰ نفي الصفاتِ أو بعضها.

وهؤلاء **المتكلمون يَغفلون عن الفِطرةِ**، وهي من الأدلة علىٰ إثباتِ الإله العظيم. وأذكرُ أن طبيبةً قالت لي: قرأتُ لدارون، وصارَ عندي شكٌّ في وجودِ الله تعالىٰ، فقلتُ لها: أنا لا أُؤمنُ بوجودِ مُلحدٍ أبدًا؛ فكُلُّ إنسانٍ لديه عقل ولم يكن مُوسوسًا، لابُدَّ أن يُثبتَ وجودَ الله تعالىٰ، ولو قال: أنا أُنكرُ وجودَ الله تعالىٰ فهو كاذب؛ فالله تعالىٰ كذَّبَ فرعونَ الذي أظهرَ الجحودَ، فقال: ﴿ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴾ [النازعات:٢٤]، وقال: ﴿ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى ﴾ [القصص:٣٨]، فقال عنه: ﴿ وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾ [النمل:١٤]، فهؤلاء كاذبونَ في دعواهم الإلحاد.

والشاهدُ: قلتُ للطبيبةِ: أنا لا أُؤمنُ بوجودِ مُلحدٍ، إلا إن كنت تُصدّقين أن هذا البناءَ جاءَ دون بانٍ، والكتابَ دون كاتبٍ، فهل يَقبلُ عقلك ذلك ؟ فقالت: لا، فقلتُ لها: إن كان بناء مُحدَّدًا لا يقبلُ عقلك، أنه جاء هكذا دون بانٍ، فكيفَ بهذا الكون الهائل العظيم، لا يُمكنُ أن يأتي دون خالقٍ عظيم ؟! طبعا فَرِحت الطبيبةُ بهذا الجواب؛ لأنه حَرَّكَ مكامنَ الفِطرة لديها. فقلتُ لها: هل تُصلِّين ؟ وهل تصومِين ؟ قالت: نعم، فقلتُ لها: هل تشربين الخمر ؟ قالت: لا، فقلتُ لها: لِمَ تُصلين، وتصومين، وتتركين شرب الخمر ؟ فقالت: ربما يكون هناك إله موجود،

فقلتُ: بقاؤك علىٰ هذا الشكِّ مع العملِ، أولىٰ من ادعاءِ الإلحادِ مع التركِ. وقلتُ لها: سُؤالك، والقلقُ الذي يُساورك، ومُحافظتك علىٰ التكاليفِ الشرعيةِ، دليلٌ علىٰ إيمانك، يقول تعالىٰ: ﴿ مَّا يَفْعَلُ ٱللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَءَامَنتُمْ ﴾ [النساء:١٤٧]، وبناءً علىٰ ما سبقَ، حلفتُ لها بالله تعالىٰ أنها مُؤمنة، ففرِحَت واستبشرت، وذكَّرتها بحديثِ الرجلِ الذي شكَّ في قدرةِ الله تعالىٰ، فقيل له: ما حملك علىٰ ذلك ؟ فقال: خوفك وخشيتك، فغفرَ الله تعالىٰ له[1].

فالملاحدةُ بحاجةٍ إلىٰ هزِ الفِطرِ وإيقاظها لديهم؛ كما نُقِلَ عن الإمامِ أبي حنيفة وغيره في مُناظرتهم لبعضِ الملاحدةِ[2]، وكان هدفهم إيقاظ الفِطر السليمةِ في قلوبهم.

والشاهدُ: أن ظاهرةَ الإلحادِ ظاهرةٌ كاذبة، والقرآنُ علىٰ خلافِ ذلك الادعاء، يقول تعالىٰ: ﴿ فَإِذَا رَكِبُوا۟ فِى ٱلْفُلْكِ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ﴾ [العنكبوت:٦٥]، وكذلك الرُسل عليهم الصلاة والسلام ما جاءوا لدعوةِ أقوامهم إلىٰ إثباتِ وجودِ الله تعالىٰ، كيف ذلك والله تعالىٰ يقول: ﴿وَلَئِن

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، بابٌ، ح (٣٤٨١)، ومسلم في صحيحه، كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالىٰ، وأنها سبقت غضبه، ح (٢٧٥٦).

(٢) ابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية: ١/ ٣٥

سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾ [الزخرف:٨٧]، فمعرفةُ الله تعالىٰ شيء فِطري في النفسِ.

ومع أن الإلحادَ ظاهرة كاذبة، فهو كذلك غير مقبولٍ عقلًا، فالمُلحدُ كاذبٌ في دعواه؛ لأنه إمَّا أنه يُريدُ التفلتَ من التكاليفِ الشرعيةِ، واللهو بشهواتِهِ، والبُعدِ عن كُلِّ ما يترتبُ عليه من مسؤوليات، أو يُريدُ حفظَ مُلكِهِ كفرعونَ، أو يكونُ مُوسوسًا؛ فالموسوسُ قد يُشككُ في اليقينياتِ.

والله تعالىٰ قد جعلَ في عقلِ الإنسانِ السببية، فلا يُمكنُ أن يقول قائل: إن هذا البناءَ وجدَ من غير بانٍ، أو وجدت الكتابةُ دون كاتب، ولن تَقبَل لو قيل لك: إن مكتبتك المُبعثرة ترتبت حسبَ موضوعاتها، دون أن يُرتبها أحد، أو أنها بُعثِرَت وصارت رأسًا علىٰ عَقِب، دون أن يُبعثرها أحد. وهكذا لو تعمَّقتَ في هذا الكون، ورأيتَ ما فيه من التنظيمِ الدقيقِ المُحكَمِ، لقادكَ إلىٰ الله الخالقِ لهذا الكون.

إذن: فالسببيةُ لا يُنكرها أحد، ولذا لو طُرِقَ البابُ، لاتفقنا جميعًا علىٰ حكمٍ واحدٍ، وهو وجودُ طارق، فهذه هي السببية، لكن يقعُ الاختلاف في ماهيةِ الطارقِ ؟ هل هو رجل، أم امرأة، أم طفل، أم الريح ؟ فالله تعالىٰ هو الخالقُ، لكن البحثَ عن الغيبِ بهذه الطريقةِ غير مُمكنة؛ لأن البحثَ يُؤدي إلىٰ الاضطرابِ، والمنهجُ الأسلمُ، والطريقُ الأقومُ: التسليمُ للوحي، فهو المنهجُ الصحيحُ الذي يجبُ أن يقفَ عنده العقل.

والخُلاصةُ: أن المُلحدَ كاذبٌ في دعواه، وممّا ينقضُ دعواه من أصلها، مسألة السببيةِ المغروسةِ في النفوسِ؛ ولو عُرِضَت علىٰ أحدهم هذه المسألة الميسورة: هل يُمكنُ وجود بناء دون بانٍ ؟ لقالَ: لا، فالسؤالُ إذن: كيف يُمكنُ أن يوجدَ هذا الكون الهائل العظيم، دون خالقٍ ومُدبِّرٍ عظيم ؟! فالبعرةُ تدلُ علىٰ البعيرِ، والأثرُ يدلُ علىٰ المسيرِ، سماءٌ ذاتُ أبراج، وأرضُ ذاتُ فجِاج ألا تدلُّ علىٰ اللطيفِ لخبيرِ ! فهذه فِطرةٌ مغروسةٌ في النفسِ البشريةِ.

ولذا فقناعتي أن هؤلاء الملاحدةَ كذّابون، وما جعلني أجزمُ بهذا الحكم: نصوص القرآن الكريم، يقول جلَّ وعلا: ﴿ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾ [النمل:١٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ ﴾ [إبراهيم:١٠]، يعني: ينتفي الشك، فلا شكّ، وأن هذه القضية لم تكن هي القضية القائمة عند المشركين، بل حكىٰ القرآنُ عنهم أنهم مُقرِّون بوجودِ الله تعالىٰ وربوبيتهِ، كما قال تعالىٰ: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾ [الزخرف:٨٧].

- **وبناءً علىٰ ما سبق**، فالوحدانيةُ التي يُقرِّرونها، يُريدونَ التوصلَ بها إلىٰ نفي الصفاتِ، علىٰ اختلافِ بينهم بين الغالي والقريب من السنةِ.

وقوله: (**ووحدانية الصفات تنفي التعدد في حقيقة كل واحدة منها، مُتصلًا أيضًا كان أو مُنفصلًا، فعلم مولانا جلّ وعز ليس له ثانٍ يماثله، لا**

مُتصلًا، أي: قائمًا بالذات العليّة، ولا مُنفصلًا، أي: قائمًا بذات أخرى، بل هو تعالى يعلم المعلومات التي لا نهاية لها بعلم واحد، لا عدد له، ولا ثاني له أصلًا):

يُقرِّر المُصنفُ هنا: أن عِلمَ الله تعالىٰ عِلمٌ قديمٌ واحد لا يتعدد، به عَلِمَ كُلَّ شيء، وهذا الفهم الواحد للصفةِ بأنها قديمة بعلمٍ واحدٍ لا عدد له، فَهمٌ لا يُعضده دليل سمعي ولا عقلي، بل الدليلُ السمعي علىٰ خِلافه؛ فجاءَ في القرآنِ الإخبار بأن الله تعالىٰ (عَلِمَ، ويعلم، وسيعلم)، كما قال تعالىٰ: ﴿عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَىٰ﴾ [المزمل:٢٠]، وقوله تعالىٰ: ﴿قَدْ يَعْلَمُ ٱللَّهُ ٱلْمُعَوِّقِينَ مِنكُمْ﴾ [التوبة:١٨]، وقوله تعالىٰ: ﴿لِنَعْلَمَ أَيُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓا۟ أَمَدًا﴾ [الكهف: ١٢].

وعليه: فوصفُ عِلمِ الله تعالىٰ بأنه قديم، لا يمنعُ أن يحدثَ شيئًا فشيئًا؛ فإن علمه تعالىٰ بالشيء واقعًا، ليس كعلمهِ بالشيء أنه سيقع.

وقوله: (**وقس على هذا سائر صفات مولانا جلّ وعز**):

يعني: وكذلك الحكمُ في الإرادةِ والقدرةِ، فهو تعالىٰ مُريد بإرادةٍ واحدة، لكن نقول: لا مانعَ أن تتعددَ الإرادات، فهو أرادَ هذا الشيء وهذا وذاك؛ فإرادته واحدة قديمة أزلية، لكن هذه الإرادة تتجدد حسبَ المُرادات.

وقوله: (**ووحدانية الأفعال: تنفي أن يكون ثم اختراع لكل ما سوى مولانا جلّ وعز في فعل من الأفعال، بل جميع الكائنات حادثة قد عمّها العجز الضروري الدائم عن إيجاد أثر ما، ومولانا عز وجلّ هو المنفرد باختراعها وحده بلا واسطة، وما يُنسب منها إلى غيره عز وجلّ على وجه يظهر منه التأثير، فهو مؤول**):

هنا عندنا مقامان:

١- أن فعله تعالىٰ يحدثُ شيئًا بعد شيء؛ كما قال تعالىٰ: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ﴾ [الرحمن:٢٩]، فهذا حقٌّ لا ريبَ فيه، دلت عليه النصوصُ الشرعية؛ فكون صفته الفعلية تحدثُ شيئًا بعد شيء، فهذا هو الحُدوثُ الذي نُشاهدُ آثاره في هذا الكون.

٢- أن هناك علةً فاعلةً مع الله تعالىٰ، فلا؛ فليس هناك علةٌ فاعلةٌ مع الله تعالىٰ، بخلافِ الفلاسفةِ الذين يُجرِّدونه تعالىٰ عن هذه الصفات، وينفون علمه تعالىٰ بالجزئياتِ، وأن فعله تعالىٰ ليس بإرادتهِ بل هي طبيعة.

فيقولُ الفلاسفةُ: بأن الفاعلَ هو العقلُ الأول الذي انبثقت منه بقية العقول، حتىٰ وصلَ إلىٰ الفلكِ المُحرِّكِ لهذا الكون، والفلكُ عندهم يتمثَّلُ في طلوعِ الشمسِ، وتبخرِ المياه وصُعودها ونزولها، وما يكونُ عنه من إنباتِ الأشجارِ وأكلِ الثمارِ، وهكذا دواليك، فهذه دورةُ الفلكِ عندهم، وهذا مبدؤ السببيةِ لديهم، فينفون إرادةَ الله تعالىٰ لها ومشيئته إياها، وهذا علىٰ خِلافِ ما جاءَ في القرآنِ والسنةِ؛ فإن عقيدتنا: أنه لا يكونُ شيء في هذا الكونِ إلا بإرادةِ الله تعالىٰ ومشيئتهِ.

وقوله: ((ص) **وَكَذَا يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ الْعَجْزُ عَنْ مُمْكِنٍ مَّا.**

(ش) قد عرفت أن قدرته تبارك وتعالى واحدة، عامة التعلّق بجميع

المُمكنات؛ إذ لو اختصت ببعضها دون بعض، لافتقرت إلى مُخصِّص فتكون حادثة، وهو مُحال على مولانا تبارك وتعالى، فلو اتصف تعالى بالعجز عن مُمكن ما، لانتفى العموم الواجب للقدرة، بل ويلزم عليه نفي القدرة أصلًا؛ لاستحالة اجتماع الضدّين):

وهنا أمران:

١- يظهرُ أثرٌ آخر من آثارِ علمِ الكلامِ المذمومِ؛ وهو ما يتعلّقُ بحُدوثِ الصفاتِ وتجددها. فيرىٰ المتكلمون أن الله تعالىٰ له قدرةٌ واحدةٌ قديمة، وله علمٌ واحدٌ قديم، وله إرادةٌ واحدةٌ قديمة، وله كلامٌ واحدٌ قديم، فيمنعون من تجددِ الصفاتِ؛ لأنهم يرونه حُدوثًا يُخالفُ قانونهم الجدلي الذي نفوا به الصفات، وهو ما لا يخلو من الحوادثِ فهو حادث، فأثبتوا هذه الصفات ومنعوا تجدّدها، في حين أن السلفَ لا إشكالَ عندهم في تجددِ الصفاتِ؛ فالله تعالىٰ له قدرة قديمة، لكن هذا لا يمنع أن كُلَّ شيء يحدثُ بقدرةٍ حادثةٍ، تحدثُ شيئًا بعد شيء.

٢- أن المُصنفَ جعلَ مُتعلّقَ القدرةِ في المُمكنِ، دون المُستحيلِ أو الواجبِ كما سبق تقريره. وعليه: فلا يصح أن يُقال: هل يقدرُ الله تعالىٰ علىٰ الجمعِ بين النقيضين ؟ لأن هذا السؤالَ ليس صحيحًا؛ لأن قدرةَ الله تعالىٰ تتعلّقُ بالشيء الجائزِ المُمكنِ؛ كما قال تعالىٰ: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [هود:٤]، أما المُستحيلُ فلا تتعلّقُ به القدرة، وكذا الواجبُ كوجودهِ سُبحانه وتعالىٰ.

ومعلومٌ أن المعدومَ يُسمَّىٰ شيئًا؛ كما قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ

شَىۡءٌ عَظِيمٌ ﴾ [الحج:١]، فسمَّاها شيئًا ولم تأت بعد، لكن المعدومَ شيء في الذهنِ، أي باعتبارِ الذهنِ،؛ لأنك تُريده وتتوجّه إليه، فتقولُ مثلًا: اصنع لي كرسيًا بصورةِ كذا وكذا، فهذا شيء في الذهنِ لا وجودَ له في الخارجِ.

وقوله: ((ص) **وَإِيجَادُ شَيْءٍ مِنَ الْعَالَمِ مَعَ كَرَاهَتِهِ لِوُجُودِهِ، أَيْ: عَدَمِ إِرَادَتِهِ لَهُ تَعَالَى، أَوْ مَعَ الذُّهُولِ، أَوِ الْغَفْلَةِ، أَوْ بِالتَّعْلِيلِ، أَوْ بِالطَّبْعِ.**

(ش) قد عرفت أن حقيقة الإرادة: هي القصد إلى تخصيص الجائز ببعض ما يجوز عليه، وقد تقرّر أن إرادته تعالى عامة التعلّق لجميع الممكنات، فيلزم أن يستحيل وقوع شيء منها، بغير إرادة منه تعالى لوقوع ذلك الشيء، وذلك ينفي إرادته تعالى لضدّ ذلك الواقع، وإلا لاجتمع الضدّان، وينفي اتصافه تعالى بالذهول والغفلة؛ لأنهما مُنافيان للقصد الذي هو معنى الإرادة، وينفي أيضًا أن تكون الذات العليّة علة لوجود شيء من المُمكنات، أو مُؤثرة فيه بالطبع؛ لأنه يلزم عليه قِدم ذلك المُمكن؛ لوجوب اقتران العلة بمعلولها، والطبيعة بمطبوعها، وذلك ينافي إرادة وجود ذلك المُمكن القديم؛ لأن القصد إلى إيجاد الموجود مُحال؛ إذ هو من باب تحصيل الحاصل. ولهذا لما اعتقدت الملحدة من الفلاسفة - أهلكهم الله تعالى - أن استناد العالم إليه تعالى، إنما هو على طريق استناد المعلول إلى العلة، قالوا بقدم العالم، ونفوا - لعنهم الله - جميع الصفات الواجبة لمولانا جلّ وعزّ، من القدرة والإرادة وغيرهما، وذلك كفر صراح، والفرق بين الإيجاد على طريق العلة، والإيجاد على طريق الطبع، وإن كانا مُشتركين في عدم الاختيار: أن الإيجاد بطريق العلة: لا يتوقف على وجود شرط ولا انتفاء مانع، والإيجاد بطريق الطبع: يتوقف على ذلك، ولهذا يلزم اقتران العلة بمعلولها؛ كتحرك الأصبع مع الخاتم التي هي فيه مثلًا، ولا يلزم اقتران الطبيعة بمطبوعها؛ كإحراق النار مع الحطب؛ لأنه قد لا يحترق بالنار؛ لوجود مانع، وهو البلل فيه مثلًا، أو تخلف شرط؛ كعدم مماسة النار

له، وهذا في حق الحادث، أما الباري جلّ وعزّ، فلو كان فعله بالتعليل أو بالطبع، لزم قدم الفعل فيهما معًا، لوجوب قدمه تعالى، واقتران الفعل حينئذ بوجوده تعالى، أما على التعليل فظاهر، وأما على الطبع فلا يصح أن يكون ثم مانع، وإلا لزم أن يوجد الفعل أبدًا؛ لأن ذلك المانع لا يكون إلا قديمًا، والقديم لا ينعدم أبدًا، ولا يصح تأخر الشرط؛ لما يلزم عليه من التسلسل، فلهذا قلنا فيما سبق: إنه يلزم على تقدير التعليل أو الطبع في حقه تعالى، قدم المعلول أو المطبوع، وقد قام البرهان على وجوب الحدوث لكل ما سواه تعالى، وعلى وجوب القدم والبقاء له جلّ وعزّ، فتعين أنه تعالى فاعل بمحض الاختيار، وبطل مذهب الفلاسفة والطبائعيين، أذلهم الله تعالى وأخلى منهم الأرض.

والحاصل أن أقسام الفاعل بحسب التقدير العقلي ثلاثة: فاعل بالاختيار: وهو الذي يتأتى منه الفعل والترك، وفاعل بالتعليل: وهو الذي يتأتى منه الفعل دون الترك، ولا يتوقف فعله على وجود شرط ولا انتفاء مانع، وفاعل بالطبع: وهو الذي يتأتى منه الفعل دون الترك، ويتوقف فعله على وجود الشرط وانتفاء المانع. وهذه الأقسام الثلاثة كلها موجودة عند الفلاسفة والطبائعيين، ولم يوجد منها عند المؤمنين إلا واحد، وهو الموجد بالاختيار، ثم هو خاص بواحد، وهو مولانا جلّ وعزّ؛ إذ لا موجد سواه تبارك وتعالى. ومهما جرى لفظ التعليل في عبارات أهل السنة، فليس مرادهم به إلا ثبوت التلازم بين أمر وأمر، إما عقلًا، أو شرعًا، من غير تأثير العلة في معلولها البتة، فاعرف ذلك، ولا تغترّ بظواهر العبارات فتهلك مع الهالكين، وإنما فسرنا الكراهة بعدم الإرادة؛ لنحترز بذلك من الكراهة التي هي من أقسام الحكم الشرعي، وهي طلب الكف عن الفعل طلبًا غير جازم، فتلك يصح أن تجتمع مع الإيجاد، فيوجد الله تعالى الفعل مع كراهته له، أي نهيه عنه، كما أضل الله كثيرًا من الخلق، مع نهيه لهم عن ذلك الضلال، أما الكراهة بمعنى عدم إرادة الله تعالى الفعل، فيستحيل اجتماعها مع الإيجاد؛ إذ يستحيل أن يقع في ملك مولانا جلّ وعزّ، ما لا يريد وقوعه. فتنبه لهذه النكتة العجيبة في ذلك التقييد، الذي قيدنا به الكراهة في أصل العقيدة، وبالله تعالى التوفيق):

أشارَ المُصنفُ في هذا الكلامِ إلىٰ صفةٍ أُخرىٰ من الصفاتِ التي يستحيلُ اتصافُ الله تعالىٰ بها، وهي أن يُوجَدَ شيء من العالَمِ مع كراهيتهِ لوجودهِ، فقال: (**وإيجاد شيء من العالم مع كراهته لوجوده، أي عدم إرادته تعالى، أو مع الذهول، أو الغفلة، أو بالتعليل، أو بالطبع**).

وفي كلامِ المُصنفِ عدة أمور:

١ - قوله: (**قد عرفت أن حقيقة الإرادة: هي القصد إلى تخصيص الجائز ببعض ما يجوز عليه. وقد تقرّر أن إرادته تعالى عامة التعلّق لجميع المُمكنات، فيلزم أن يستحيل وقوع شيء منها بغير إرادة منه تعالى لوقوع ذلك الشيء، وذلك ينفي إرادته تعالى لضد ذلك الواقع، وإلا لاجتمع الضدان، وينفي اتصافه تعالى بالذهول والغفلة؛ لأنهما مُنافيان للقصد الذي هو معنى الإرادة، وينفي أيضًا أن تكون الذات العليّة علة لوجود شيء من الممكنات، أو مُؤثرة فيه بالطبع؛ لأنه يلزم عليه قِدم ذلك المُمكن؛ لوجوب اقتران العلة بمعلولها، والطبيعة بمطبوعها، وذلك ينافي إرادة وجود ذلك المُمكن القديم؛ لأن القصد إلى إيجاد الموجود مُحال؛ إذ هو من باب تحصيل الحاصل**):

الله تعالىٰ يُوجِدُ الشيء بالإرادةِ، ومما يتعارضُ مع الإرادةِ: كراهية الشيء، فمن أرادَ إيجاد شيء أراده دون كراهة. ووجودُ الأشياء تكون بالقدرةِ علىٰ الإيجادِ، وبالإرادةِ علىٰ التخصيصِ؛ فهو أرادَ وجودَ هذا الشيء ولم يُرد عدمه، أو أرادَ عدمه ولم يُرد إيجاده، أو أرادَ تخصيصه في زمانٍ معين، أو مكانٍ معين. فالتخصيصُ بالزمانِ أو المكانِ هو الإرادة،

والإيجادُ من العدمِ هو القدرة، وبهما يُوجدُ الشيء.

ومما يتعارضُ مع الإرادةِ: أن يكون كارهًا، ولا مُكْرِه له تعالىٰ. فالله تعالىٰ فاعلٌ مختار، مُريدٌ بالاختيارِ.

وهنا يُمرِّرُ المُصنفُ عقيدته المُخالفة في الإرادةِ: بأنها إرادة واحدة مُتعلِّقة بجميعِ المُمكناتِ، وهذا كلامٌ غير مفهومٍ ولا معقول؛ إذ كيف يُريدُ إحياءَ زيدٍ وإماتةَ عمروٍ بإرادةٍ واحدةٍ ؟ وهذا كُله فِرارًا من القولِ بالحدوثِ والتبعيضِ؛ فإن الإرادةَ الواحدةَ القديمةَ إذا كانت واحدة، فكيف تتعلّقُ بمُراداتٍ مُختلفة ؟! فإذا أرادَ إغناءَ زيد، وخَلْقَ الشمس، وخَلْقَ إنسان، فكيف تتعلّقُ هذه المراداتُ بإرادةٍ واحدةٍ ؟ فإن الإرادةَ الأولىٰ غير الإرادةِ الثانية، والثانية غير الثالثة، فلابُدَّ من اختلافِ الإراداتِ.

ولكن مُشكلةَ هؤلاء المتكلمين تكمنُ في تعلّقِ الحوادثِ بالأشياء، وأن هذا التعلّقَ يستلزمُ منه الحدوث، ولذا قالوا: هو مُريدٌ بإرادةٍ واحدةٍ قديمة، وهذا لا يُمكن، وهو مُخالفٌ لمذهبِ السلفِ؛ فأهلُ السُنةِ والجماعةِ يقولون: له إرادةٌ قديمةٌ تحدثُ شيئًا بعد شيء، فهو سُبحانه وتعالىٰ مُتصفٌ بإرادةٍ قديمة، لكن مُراداته تختلفُ وتتنوع، وإلا فلا يُمكنُ أن تقعَ مُرادات كثيرة متنوعة مختلفة بإرادةٍ واحدة.

وذكرَ المُصنفُ ما يتعارض مع الإرادةِ، فذكرَ الكراهيةَ، والغفلةَ والنسيانَ، وهذه كُلها مُستحيلة علىٰ الله تعالىٰ.

وكذلك إرادته تعالىٰ، تنفي أن تكون الذاتُ العليَّةُ عِلّةً لوجودِ شيء

من المُمكناتِ، أو مؤثرةً فيه بالطبعِ. وهو يعني: أن هذه الأشياء لم تُوجد علىٰ وفقِ العليَّةِ أو الطبعِ.

ويُمثِّلون لتعلّقِ الفعلِ بالعلةِ، بالخاتمِ في اليدِ؛ فحين أُحرِّكُ يدي يتحركُ الخاتم، فحركةُ الخاتمِ علةٌ لحركةِ اليدِ، فتكون مُلازمةً ليست مُتراخية، فالأشياء لم تقع عن الله تعالىٰ عِليّة؛ لئلا يلزم من ذلك مُلازمة المعلولِ للعلةِ، وعدم التراخي. وبما أن الله تعالىٰ قديمٌ، وإرادته قديمة، فلو وجدت الأشياء علىٰ وجهِ العِليّةِ لكانت قديمةً بقدمهِ، ولكن نراها حادثة، ولهذا يمنعون من العِليّة ، ويقولون: هو فاعلٌ بالاختيارِ.

ويمنعون كذلك أن تكون الذاتُ العَلِيّةُ مُؤثرةً في المُمكناتِ بالطبعِ. ويُمثِّلون للطبعِ بالنارِ، فالنارُ من طبيعتها الإحراق. **فإن قِيلَ**: لِمَ لا يُقال: إن النارَ علةٌ للإحراقِ ؟ **قِيلَ**: لأن الشيء إذا كان طبيعةً، يحتاجُ إلىٰ وجودِ شُروطٍ وانتفاءِ موانع، فالنارُ من طبيعتها الإحراق، لكن قد تتخلفُ في إحراقها، متىٰ فُقِدَ شرطٌ أو وُجِدَ مانعٌ؛ كما لو جاءت النارُ علىٰ خشبٍ مبلولٍ فلا يحترق؛ لوجودِ مانعٍ وهو الرطوبة. وكذا من شُروطِ إحراقها: المُماسة، فلو أحضرتَ نارًا من بعيدٍ فلا تحرق. ومن هنا قالوا: الطبعُ له شروط وموانع، بخلافِ العِليّةِ، فلا تتوقفُ علىٰ شيء؛ فالعِليّةُ تعني: مُلازمةُ المعلولِ للعلةِ، وعدمُ التراخي بينهما، ووقوعه دون وجودِ شُروطٍ أو انتفاءِ موانع، بخلافِ الطبعِ.

وهذا قالَ به الفلاسفةُ، فقالوا: إن هذا الكونَ خرجَ علةً أو طبيعةً، ومما يُرَدُّ به عليهم: أن ذلك يلزمُ منه قِدم العالَمِ، والعالَمُ ليس بقديم بدليلِ المُشاهدة؛ فإنه يحدثُ شيئًا بعد شيء. وقولهم مردودٌ ولو قالوا بِقِدمِ أولِهِ؛ لأن آخره لازالَ يحدثُ عن طريقِ المُشاهدةِ، فكيفَ يكونُ وجوده بالطبعِ أو العلةِ ؟! ولو كان كما يقولون: إنه خرجَ علةً أو طبيعةً، لكان الموجودُ قديمًا، وهو ليس قديمًا بل هو حادث، فبطلت دعوىٰ الفلاسفة.

فقولُ المُصنفِ: (**وينفي أيضًا أن تكون الذات العَليّة علة لوجود شيء من المُمكنات، أو مُؤثرة فيه بالطبع؛ لأنه يلزم عليه قِدم ذلك المُمكن؛ لوجوب اقتران العلة بمعلولها**)؛ لأنها لو كانت كذلك، لوجبَ اقتران العلةِ بمعلولها، ولو كانت كذلك، للزم قِدمها، فتكون مُقترنةً لا تتراخىٰ.

وقوله: (**والطبيعة بمطبوعها**)، يعني: يكون الاحتراقُ في الحالِ، فلا تراخي.

وقوله: (**ولهذا لما اعتقدت الملحدة من الفلاسفة -أهلكهم الله تعالى- أن استناد العالم إليه تعالى، إنما هو عن طريق استناد المعلول إلى العلة، قالوا بقِدم العالم، ونفوا -لعنهم الله- جميع الصفات الواجبة لمولانا جلّ وعز من القدرة والإرادة وغيرهما، وذلك كفر صراح**):

لكن العالَمَ الذي نُشاهده ليس قديمًا بل هو حادث، وهذا يُبطلُ قولهم: إنه حدثَ عن الله تعالىٰ علةً أو طبيعةً.

ويحتاجُ سياقُ الكلامِ إلىٰ زيادةِ كلمةِ (لا) في قولِهِ: (**وأما على الطبع**

فلا يصح أن يكون ثم مانع، وإلا لزم (ألا) يوجد الفعل أبدًا)، وهذا هو الظاهرُ؛ لأنه إذا اُشترطَ وجود مانعٍ، فسيكون المانعُ قديمًا، وهذا معناه ألا يُوجدَ الفعلُ أبدًا؛ لِقِدمِ المانعِ، وهذا عبَّر عنه بقولِهِ: (**لأن ذلك المانع لا يكون إلا قديمًا، والقديم لا ينعدم أبدًا**): يعني: إذا وجدَ المانعُ وكان قديمًا، امتنعَ وجود الفعلِ، لأن المانعَ سيبقىٰ مانعًا ولن يُوجد معه الفعل، ولكنه قد وُجد.

وهذا ردٌّ منه علىٰ من يقول بالعلةِ أو الطبعِ؛ فالقولُ بهما باطل، ولذلك قال: (**فلو كان فعله بالتعليل أو الطبع، لزم قِدم الفعل فيهما معًا لوجوب قدمه تعالى، واقتران الفعل حينئذ بوجوده تعالى**)؛ لِقِدمِ العلةِ والطبيعةِ، فيما لو كان فاعلًا بالتعليلِ أو بالطبعِ، وقوله: (**أما على التعليل فظاهر**): أرادَ أن اقترانَ الفعلِ بوجودِهِ تعالىٰ، علىٰ أنه علة في الفعلِ أمرٌ ظاهر؛ لأن الإيجادَ بالعلةِ لا يتوقفُ علىٰ شيء، وقوله: (**وأما على الطبع فلا يصح أن يكون ثم مانع وإلا لزم (ألا) يوجد الفعل أبدًا؛ لأن ذلك المانع لا يكون إلا قديمًا، والقديم لا ينعدم أبدًا**): فهو ما ذكرناه وأشرنا إليه.

وقوله: (**ولهذا قلنا فيما سبق: إنه يلزم على تقدير التعليل أو الطبع في حقه تعالى، قِدم المعلول أو المطبوع**): ولكن هذه المعلولات وهذه المطبوعات ليست قديمةً بل حادثة، فدلت علىٰ أنها ليست علةً ولا طبعًا، بل هو فعلٌ بالاختيارِ.

وقوله: (**وقد قام البرهان على وجوب الحدوث لكل ما سواه تعالى، وعلى وجوب القدم والبقاء له جلّ وعز، فتعين أنه فاعل بمحض الاختيار، وبطل مذهب الفلاسفة والطبائعيين، أذلهم الله تعالى، وأخلى منهم الأرض**): المتكلمون تولوا الردَّ علىٰ الفلاسفةِ في هذا؛ لأنهم يقولون كلامًا لا يُعقلُ ولا يُفهم؛ فيقولون: هناك معلولات لله تعالىٰ، وهي المعقولاتُ التي يُسمّونها العقول العشرة[1]، انبثقت هذه العقولُ من

---

(١) **فلسفة القول بالعقول العشرة:** «اعلم أنهم يقولون: واجب الوجود سُبحانه واحد من كل جهة، فلا قدرة له، ولا إرادة له، ولا صفة له زائدة علىٰ علىٰ ذاته، والواحد من كل جهة إنما ينشأ عنه واحد بطريق العلة؛ فالواحد الذي ينشأ عنه بطريق العلة، يُقال له: العقل الأول، ثم إن ذلك العقل متصف بالإمكان من حيث إن الغير أثَّر فيه، وبالوجوب لعلته – من حيث إنه لا أول له؛ لكون علته كذلك- فهو قديم لعلته حادث باعتبار ذاته، فنشأ عنه باعتبار الجهة الإولىٰ عقل ثانٍ، ونشأ عنه من الجهة الثانية فلك أول، وهو فلك الأفلاك المُسمَّىٰ في لسان الشرع بالعرش، وهذا العقل الثاني مُدبر لذلك الفلك المذكور، ثم إن هذا العقل الثاني مُتصف بالإمكان من حيث إن الغير وهو العقل الأول أثَّر فيه بطريق العلة، وواجب لعلته فهو حادث لذاته قديم لعلته، فنشأ عنه باعتبار الجهة الأولىٰ فلك ثانٍ، وهو المُسمَّىٰ في لسان الشرع بالكرسي، وشأ عنه باعتبار الجهة الثانية عقل ثالث مُدبر لذلك الفلك الثاني، ثم إن ذلك العقل الثالث اتصف بالإمكان من حيث إن الغير أثَّر فيه، وبالوجوب من حيث علته فنشأ عنه من الجهة الأولىٰ فلك ثالث، وهو السماء السابعة، ونشأ عنه من الجهة الثانية عقل مُدبر رابع لذلك الفلك الثالث، وهكذا إلىٰ سماء الدنيا، فتكاملت الأفلاك بسماء الدنيا تسعة عقول، والعقول بالعقل المُدبر لذلك الفلك عشرة، ويسمّون ذلك العقل المُدبر لفلك القمر، وهو سماء الدنيا بالعقل الفيَّاض؛ لإفاضته الكون والفساد علىٰ ما

-

=

تحت فلك القمر، وهو الحيوانات والمعادن والنباتات.» حاشية الدسوقي علىٰ أم البراهين (١٠٥- ٢١٥).

وقد ردَّ شيخ الإسلام في رسالته العرشية (المطبعة السلفية - القاهرة، ط١ ١٣٩٩هـ) علىٰ القائلين: بأن الفلك التاسع هو العرش. ويقول الحافظ ابن كثير في البداية والنهاية، ت: أحمد فتيح، دار الحديث القاهرة، ط٥ ١٤١٨هـ،(١/ ١٠):«وقد ذهب طائفة من أهل الكلام، إلىٰ أن العرش فلك مُستدير من جميع جوانبه، مُحيط بالعالم من كل جهة، ولذا سمَّوه الفلك التاسع، والفلك الأطلس، والأثير، وهذا ليس بجيد؛ لأنه قد ثبت في الشرع أن له قوائم تحمله الملائكة، والفلك لا يكون له قوائم ولا يُحمل...».

ويقول (١/ ١٣):«وقد زعم بعض من ينتسب إلىٰ علم الهيئة: أن الكرسي عبارة عن الفلك الثامن، الذي يُسمّونه فلك الكواكب الثوابت. وفيما زعموه نظر؛ لأنه قد ثبت أنه أعظم من السموات السبع بشيء كثير... فإن قال قائلهم: فنحن نعترف بذلك، ونُسمّيه مع ذلك فلكًا؟ فنقول: الكرسي ليس في اللغة عبارة عن الفلك، وإنما هو كما قال غير واحد من السلف: بين يدي العرش كالمرقاة إليه، ومثل هذا لا يكون فلكًا. وزَعْمُ أن الكواكب الثوابت مُرصعةٌ - مُحلاةٌ- فيه، لا دليل لهم عليه، هذا مع اختلافهم في ذلك أيضًا، كما هو مُقرَّر في كتبهم».

وقال شيخ الإسلام في كتابه الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ت: عبد الرحمن اليحي دار المنهاج ط١ ١٤٢٨هـ في رده علىٰ فلسفة العقول العشرة: (وَهَؤُلَاءِ يَزْعُمُونَ أَنَّ الصَّادِرَ الْأَوَّلَ هُوَ «الْعَقْلُ الْأَوَّلُ» وَعَنْهُ صَدَرَ كُلُّ مَا دُونَهُ وَ «الْعَقْلُ الْفَعَّالُ الْعَاشِرُ» رَبُّ كُلِّ مَا تَحْتَ فَلَكِ الْقَمَرِ. وَهَذَا كُلُّهُ يُعْلَمُ فَسَادُهُ بِالِاضْطِرَارِ مِنْ دِينِ الرُّسُلِ؛ فَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْ

=

=

الْمَلَائِكَةِ مُبْدِعٌ لِكُلِّ مَا سِوَىٰ الله. وَهَؤُلَاءِ يَزْعُمُونَ أَنَّهُ الْعَقْلُ الْمَذْكُورُ فِي حَدِيثٍ يُرْوَىٰ: (أَنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ الله الْعَقْلَ، فَقَالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ، فَقَالَ لَهُ: أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ، فَقَالَ: وَعِزَّتِي مَا خَلَقْت خَلْقًا أَكْرَمَ عَلَيَّ مِنْك، فَبِك آخذُ، وَبِك أُعْطِي، وَلَك الثَّوَابُ، وَعَلَيْك الْعِقَابُ). وَيُسَمُّونَهُ أَيْضًا «الْقَلَمَ» لِمَا رُوِيَ (إنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ الله الْقَلَمَ) الْحَدِيثَ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ. وَالْحَدِيثُ الَّذِي ذَكَرُوهُ فِي الْعَقْلِ كَذِبٌ مَوْضُوعٌ عِنْدَ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْحَدِيثِ، كَمَا ذَكَرَ ذَلِكَ أَبُو حَاتِمٍ البستي، وَالدَّارَقُطْنِي، وَابْنُ الْجَوْزِيِّ وَغَيْرُهُمْ. وَلَيْسَ فِي شَيْءٍ مِنْ دَوَاوِينِ الْحَدِيثِ الَّتِي يُعْتَمَدُ عَلَيْهَا، وَمَعَ هَذَا فَلَفْظُهُ لَوْ كَانَ ثَابِتًا حُجَّةٌ عَلَيْهِمْ؛ فَإِنَّ لَفْظَهُ:(أَوَّلُ مَا خَلَقَ الله تَعَالَىٰ الْعَقْلَ قَالَ لَهُ - وَيُرْوَىٰ - لَمَّا خَلَقَ الله الْعَقْلَ قَالَ لَهُ) فَمَعْنَىٰ الْحَدِيثِ: أَنَّهُ خَاطَبَهُ فِي أَوَّلِ أَوْقَاتِ خَلْقِهِ؛ لَيْسَ مَعْنَاهُ أَنَّهُ أَوَّلُ الْمَخْلُوقَاتِ وَ «أَوَّلَ» مَنْصُوبٍ عَلَىٰ الظَّرْفِ كَمَا فِي اللَّفْظِ الْآخَرِ: لَمَّا وَتَمَامُ الْحَدِيثِ (مَا خَلَقْت خَلْقًا أَكْرَمَ عَلَيَّ مِنْك) فَهَذَا يَقْتَضِي أَنَّهُ خَلَقَ قَبْلَهُ غَيْرَهُ ثُمَّ قَالَ:(فَبِك آخذُ، وَبِك أُعْطِي، وَلَك الثَّوَابُ، وَعَلَيْك الْعِقَابُ) فَذَكَرَ أَرْبَعَةَ أَنْوَاعٍ مِنْ الْأَعْرَاضِ، وَعِنْدَهُمْ أَنَّ جَمِيعَ جَوَاهِرِ الْعَالَمِ الْعُلْوِيِّ وَالسُّفْلِيِّ صَدَرَ عَنْ ذَلِكَ الْعَقْلِ. فَأَيْنَ هَذَا مِنْ هَذَا.

وَسَبَبُ غَلَطِهِمْ: أَنَّ لَفْظَ الْعَقْلِ فِي لُغَةِ الْمُسْلِمِينَ، لَيْسَ هُوَ لَفْظُ الْعَقْلِ فِي لُغَةِ هَؤُلَاءِ الْيُونَانِ؛ فَإِنَّ الْعَقْلَ فِي لُغَةِ الْمُسْلِمِينَ: مَصْدَرُ عَقَلَ يَعْقِلُ عَقْلًا، كَمَا فِي الْقُرْآنِ (وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ)الملك:١٠، (إنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) الرعد:٤، (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا)الحج:٤٦. **وَيُرَادُ بِالْعَقْلِ**: الْغَرِيزَةُ الَّتِي جَعَلَهَا الله تَعَالَىٰ فِي الْإِنْسَانِ يَعْقِلُ بِهَا. **وَأَمَّا أُولَئِكَ فَالْعَقْلُ عِنْدَهُمْ**: جَوْهَرٌ قَائِمٌ بِنَفْسِهِ كَالْعَاقِلِ، وَلَيْسَ هَذَا مُطَابِقًا لِلُغَةِ الرُّسُلِ وَالْقُرْآنِ. وَعَالَمُ الْخَلْقِ عِنْدَهُمْ كَمَا يَذْكُرُهُ أَبُو حَامِدٍ عَالَمُ الْأَجْسَامِ الْعَقْلُ وَالنُّفُوسُ فَيُسَمِّيهَا عَالَمَ الْأَمْرِ وَقَدْ يُسَمَّىٰ الْعَقْلُ عَالَمَ الْجَبَرُوتِ، وَالنُّفُوسُ عَالَمَ الْمَلَكُوتِ؛ وَالْأَجْسَامُ عَالَمَ

=

العقلِ الأولِ، وهي قديمةٌ ليست حادثة، حتىٰ يصل إلىٰ الفلكِ المُحَرِّكِ لهذا الكون، ثم يجعلون تعلّقَ الخلقِ والكونِ بهذا طبعًا، وهذا كلامٌ مُتهافت.

وقوله: (**والحاصل أن أقسام الفاعل بحسب التقدير العقلي ثلاثة: فاعل بالاختيار: وهو الذي يتأتى منه الفعل والترك، وفاعل بالتعليل: وهو الذي يتأتى منه الفعل دون الترك، ولا يتوقف فعله على وجود شرط ولا انتفاء مانع، وفاعل بالطبع: وهو الذي يتأتى منه الفعل دون الترك، ويتوقف فعله على وجود الشرط وانتفاء المانع**):

هنا قسَّمَ الفاعِلَ بحسبِ التقديرِ العقلي إلىٰ ثلاثةِ أقسام:

= الْمَلْكِ، وَيَظُنُّ مَنْ لَمْ يَعْرِفْ لُغَةَ الرُّسُلِ، وَلَمْ يَعْرِفْ مَعْنَىٰ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، أَنَّ مَا فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ مِنْ ذِكْرِ الْمُلْكِ وَالْمَلَكُوتِ وَالْجَبَرُوتِ مُوَافِقٌ لِهَذَا، وَلَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ.

وَهَؤُلَاءِ يُلَبِّسُونَ عَلَىٰ الْمُسْلِمِينَ تَلْبِيسًا كَثِيرًا؛ كَإِطْلَاقِهِمْ أَنَّ الْفَلَكَ مُحْدَثٌ: أَيُّ مَعْلُولٍ مَعَ إِنَّهُ قَدِيمٌ عِنْدَهُمْ، وَالْمُحْدَثُ لَا يَكُونُ إِلَّا مَسْبُوقًا بِالْعَدَمِ، لَيْسَ فِي لُغَةِ الْعَرَبِ وَلَا فِي لُغَةِ أَحَدٍ، أَنَّهُ يُسَمَّىٰ الْقَدِيمُ الْأَزَلِيُّ مُحْدَثًا، وَاللهُ قَدْ أَخْبَرَ أَنَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ، وَكُلُّ مَخْلُوقٍ فَهُوَ مُحْدَثٌ، وَكُلُّ مُحْدَثٍ كَائِنٌ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ؛ لَكِنْ نَاظَرَهُمْ أَهْلُ الْكَلَامِ مِنَ الْجَهْمِيَّةِ وَالْمُعْتَزِلَةِ مُنَاظَرَةً قَاصِرَةً لَمْ يُعْرَفُوا بِهَا مَا أَخْبَرَتْ بِهِ الرُّسُلُ، وَلَا أَحْكَمُوا فِيهَا قَضَايَا الْعُقُولِ فَلَا لِلْإِسْلَامِ نَصَرُوا وَلَا لِلْأَعْدَاءِ كَسَرُوا، وَشَارَكُوا أُولَئِكَ فِي بَعْضِ قَضَايَاهُمْ الْفَاسِدَةِ، وَنَازَعُوهُمْ فِي بَعْضِ الْمَعْقُولَاتِ الصَّحِيحَةِ، فَصَارَ قُصُورُ هَؤُلَاءِ فِي الْعُلُومِ السَّمْعِيَّةِ وَالْعَقْلِيَّةِ، مِنْ أَسْبَابِ قُوَّةِ ضَلَالِ أُولَئِكَ كَمَا قَدْ بُسِطَ فِي غَيْرِ هَذَا الْمَوْضِعِ).

فاعلٌ بالاختيارِ، وفاعلٌ بالتعليلِ، وفاعلٌ بالطبعِ؛ فالفاعلُ بالاختيارِ ليس بلازمٍ أن يُصاحبه المفعول، فقد يتراخىٰ عنه، بحسبِ تعلّقِ القدرةِ والإرادةِ الجازمة. وأما الفاعلُ بالتعليلِ فلا يتأخرُ عنه معلوله، فالعلةُ والمعلولُ مُتصاحبان، متىٰ وقعَ الأول وقعَ الثاني.

وقوله: (**ولا يتوقف فعله على وجود شرط ولا انتفاء مانع**)؛ ليتميزَ عن الفاعلِ بالطبعِ، فإن فعله يتوقفُ علىٰ وجودِ شرطٍ وانتفاءِ مانع؛ كإرواءِ الماءِ، وإشباعِ الطعامِ، وإحراقِ النارِ.

وقوله: (**ومهما جرى لفظ التعليل في عبارات أهل السنة، فليس مرادهم به إلا ثبوت التلازم بين أمر وأمر، إما عقلًا، أو شرعًا، من غير تأثير العلة في معلولها البتة، فاعرف ذلك ولا تغتر بظواهر العبارات فتهلك مع الهالكين**):

أرادَ المُصنفُ بكلامهِ هذا أن يتوصلَ إلىٰ نفي العلّةِ، وهي أن النارَ لا تحرق، والماءَ لا يروي، والطعامَ لا يُشبع. فهو بعد أن أثبتَ أن الله تعالىٰ هو الفاعلُ المُختارُ، فلا فاعلَ إلا الله، أرادَ أن ينفي وجودَ العلّةِ، وهذا تناقضٌ منه؛ لأن المُشاهدةَ تدلُّ علىٰ وجودِ الأسبابِ، والعجيبُ أنه ميَّزَ أولًا بين العللِ والطبائعِ، ثم نفاها ثانيًا.

فصريحُ كلامهِ نفي العلةِ والتعليلِ، فهو يقولُ: ليس في مذهبنا علّة وتعليل، وإنما يُذكران بلفظهما من بابِ المُقارنةِ، وإلا فلا يُوجدُ لهما تأثير؛ لأن المؤثِّرَ هو الله تعالىٰ. فالنارُ مثلًا: لم يجعل الله تعالىٰ فيها طبعَ الإحراق، بل إحراقها يكون عادة، فيخلقُ الله تعالىٰ فيها خاصيةَ الإحراقِ

حين الاحتراق والمُماسة، وهذا نفي واضحٌ للسببيةِ.

والأمرُ المُشكِل: أن من اعتقدَ بأن النارَ تحرق، فهو هالكٌ غير موحد؛ لأن الله تعالىٰ هو الفاعلُ وحده.

وهذه العقائدُ والأفكارُ تسرَّبت إلىٰ بعضِ الوعاَّظِ؛ وجرت علىٰ ألسنتهم، وتسمعها صريحةً في خطاباتهم، فيقولون مثلًا: النارُ لا تحرق، بل الله تعالىٰ هو الذي يحرِق. وهذا مُخالفٌ للواقعِ والمُشاهدِ؛ فعامَّةُ الناسِ يعرفون السببيةَ ويتعاملون معها؛ فتجدهم إذا جاعوا أكلوا، وإذا أكلوا شبعوا.

إذن: فالمبالغةُ في دعوىٰ التوحيدِ المُؤدي إلىٰ نفي السببيةِ أمرٌ مُشكِل؛ لأنه مُخالفٌ للنصوصِ؛ فالله تعالىٰ يمتنُّ علينا بنزولِ الأمطارِ، وشَرَعَ لنا أن نستسقي متىٰ أجدبت الأرضُ وقلَّ المطرُ أو انقطع، فلو لم يكن للسببيةِ معنىٰ، فَلِمَ شُرِعَ لنا مثل ذلك ؟ ولِمَ طُلِبَ منا السعي إليه ؟ ولِمَ نسعىٰ لطلبِ الرزقِ ؟

إذن: فهذا المُعتقدُ الفاسدُ فيه عدة إشكالات:

١- أن فيه دعوة للتواكلِ.

٢- وأن فيه تقريرًا لمفاهيم باطلة، مُخالفة للقرآنِ والسُنةِ، ما أنزلَ الله تعالىٰ بها من سُلطان.

٣- والمُشكلةُ الأعظم: حين تُربطُ هذه القضايا بالعقائدِ، ويُجعل التوحيد الكامل في إلغاءِ السببيةِ ونفيها.

ومما يدعو للعجبِ: كيف تُلغىٰ السببية، والله تعالىٰ قد بيَّنها ووضَّحها في كتابهِ، بأتمِ بيانٍ وأوضحهِ ؟!

وقوله: (**وإنما فسرنا الكراهة بعدم الإرادة؛ لنحترز بذلك من الكراهة التي هي من أقسام الحكم الشرعي، وهي طلب الكف عن الفعل طلبًا غير جازم، فتلك يصح أن تجتمع مع الإيجاد، فيوجد الله تعالى الفعل مع كراهته له، أي: نهيه عنه، كما أضل الله كثيراً من الخلق مع نهيه لهم عن ذلك الضلال. أما الكراهة بمعنى عدم إرادة الله تعالى الفعل، فيستحيل اجتماعها مع الإيجاد؛ إذ يستحيل أن يقع في مُلك مولانا جلَّ وعز ما لا يريد وقوعه**):

أن يخلقَ الله تعالىٰ ما يكره وما لا يُحب، فهذا موجود؛ فالله تعالىٰ لا يُحبُ إبليسَ رأس الشرِ والفتنةِ، وعدو الله ورسولِهِ، ومع ذلك خلقه ليبتلي به الخلق، فخلقه الله تعالىٰ مع كراهيتهِ له. والله تعالىٰ حين ينهىٰ عن شيء، فهو لا يُريده شرعًا ولا يُحبه بل يكرهه، وقد يقع، مع العلمِ أن الله تعالىٰ لا يقعُ في ملكهِ إلا ما يشاء. فالله تعالىٰ لا يُحبُ الكفرَ والمعاصي والفسوق، ولكنها تقع، وهي واقعةٌ بإرادتهِ الكونيةِ.

وقوله: ((**(ص) وَكَذَا يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ تَعَالَى: الْجَهْلُ، وَمَا فِي مَعْنَاهُ بِمَعْلُومٍ مَّا، وَالْمَوْتُ، وَالصَّمَمُ، وَالْعَمَى، وَالْبَكَمُ.**

(ش) مُراده بما في معنى الجهل: الظنّ، والشك، والوهم، والنسيان، والنوم، وكون العلم نظريا ونحو ذلك. وبالجملة، فالمراد به: كل ما شارك الجهل في مضادته للعلم، وإنما كان في معنى الجهل؛ لمنافاتها العلم حسب منافاة الجهل له، والمراد بالصمم والعمى في هذا الموضع: عدم السمع والبصر أصلًا بوجود ما ينافيهما، أو غيبة موجود ما من الموجودات عن صفتي السمع والبصر؛ لما سبق من وجوب تعلّقهما بكل موجود، والمراد بالبكم: عدم الكلام أصلًا بوجود آفة تمنع من وجوده، وفي معناه: السكوت، وفي

معناه: كونه بالحرف والصوت؛ إذا الكلام الذي يكون بالحروف والأصوات، ولو بلغ غاية البلاغة والفصاحة، وكان كمالًا بالنسبة إلى الحوادث الناقصة، فهو بالنسبة إلى مقام الألوهية الأعلى، نقيصة عظيمة؛ إذ فيه رذيلتان:

إحداهما: رذيلة العدم الذي يجب للحروف والأصوات سابقًا ولاحقًا، ويستلزم حدوث من اتصف به، وأيُّ نقيصة أعظم من نقيصة الحدوث، الملازمة ربقة الافتقار على الدوام، الثانية: رذيلة البكم الذي هو لازم للحروف والأصوات؛ لأنه لما استحال اجتماع حرفين في آن واحد، فضلًا عن الكلمتين، فضلًا عن الكلامين، تَبَكَّم المتكلم بالحرف والصوت، واحتبس عن أن يدل على معلومات له في آن واحد، بصفة الكلام المركب من الحروف والأصوات، فلو كان كلام مولانا تعالى بالحروف والأصوات، لزم زيادة على رذيلة الحدوث، اتصافه سبحانه وتعالى عن ذلك بالحبسة التي هي أصل البكم، عن الدلالة على معلوماته التي لا نهاية لها بصفة الكلام، بل يلزم الحبسة عن الدلالة به في آن واحد على معلومين له فاكثر، فقد ظهر لك بهذا أن الكلام الذي يكون بالحروف والأصوات، وما في معناه من كلامنا النفسي، مُلازمان لمعنى البكم، فيستحيل اتصاف مولانا جلّ وعزّ بمثلهما، وإن الواصف لمولانا جلّ وعزّ بذلك، مُستندًا إلى أن مثل ذلك في حقنا كمال ينفي عنا رذيلة البكم، قد وصفه تعالى بنقيصة عظيمة تعالى عنها علوًا كبيرًا. ونظيره في ذلك، نظير من عرف بأنّ نهيق الحمير وأصواتها كمال في حقها، وكذا نباح الكلاب كمال في حقها، فيسأل عن كلام مَلك من الملوك لم يسمع قط كلامه، فقال: هو مثل نهيق الحمير ونباح الكلاب، مُعتقدًا أن ذلك الصوت منهما، لما كان كمالًا يمنع من اتصافهما برذيلة البكم، لزم أن اتصاف الملك بمثل هذا كمال في حقه، ينفي عنه رذيلة البكم، ومن المعلوم ضرورة أن الواصف للملك بمثل هذا، قد استنقصه غاية الاستنقاص، ووصفه بأقبح أنواع البكم بالنسبة إلى نوعه الإنساني، وإن لم يكن بكمًا بالنسبة إلى نوع الحمير ونوع الكلاب، ولا شك أن كلامنا وإن بلغ الغاية في البلاغة والحسن، بالنسبة

إلى كلام الله تعالى، أدنى بما لا حصر له من نهيق الحمير ونباح الكلاب، بالنسبة إلى أفصح كلام وأعذبه؛ إذ الحوادث كلها لا تفاضل بينها لذواتها، بل ما يقوم ببعضها من صفة نقص أو كمال، يصح أن يقوم بغيرها من سائر ذوات الحوادث، ومولانا سبحانه الفاعل بمحض اختياره، هو الذي فاوت فيما بينها، وخصّ منها ما شاء بما شاء، من صفة نقص أو كمال، فإذا كان كمال بعضها نقصًا عظيمًا بالنسبة إلى غيره، مما يقبل صفته ويشاركه في الحدوث، فكيف يكون الحال فيمن يصف المولى العظيم الذي لا مثل له، ولم يشارك شيئًا سواه، في جنس ولا نوع بمثل أوصاف الحوادث الناقصة، التي هي كمال لائق بنقصانها، وهي أنقص شيء وأرذله، بالنسبة إلى جناب المولى الكريم الكبير المتعال؟ وقد ورد عن سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام، أنه كان يسد أذنيه بعد رجوعه من المناجاة، وسماع كلام الله سبحانه وتعالى إلى مدة؛ لئلا يسمع كلام الناس، فيموت من شدة قبحه ووحشته، حقيقة بالنسبة إلى كلام الله تعالى القديم المثال، ولا يستطيع أن يسمع كلام الخلق حتى تطول به المدة، وينسيه الله تعالى ما ذاق من لذة ذلك الاستماع لكلامه تعالى. وقد نقل ابن عطاء الله رضي الله تعالى عنه، عن مكين الدين الأسمر وكان من الأبدال، أنه رأى في المنام حوراء فكلمته، فبقي نحو شهرين أو ثلاثة أشهر، لا يستطيع أن يسمع كلامًا إلا تقايأ، فانظر هذا الأمر كيف صار كلام الناس، بالنسبة إلى كلام الحور الذي هو من جنس كلامهم، أدنى وأقبح من صوت الحمير ونباح الكلاب، بالنسبة إلى كلام الناس؛ إذ لا نجد من يتقايأ بسماع صوت الحمير ونباح الكلاب، ولو سمعه أثر سماع أفصح كلام وأعذبه، فكيف يكون نسبة كلام الخلق إلى كلام الخالق سبحانه وتعالى، الذي جلّ عن المثل في ذاته وصفاته وأفعاله تبارك وتعالى، وباقي الكلام واضح):

ذكرَ المُصنفُ في هذا الكلامِ صفةً أُخرىٰ، من الصفاتِ التي يستحيلُ اتصاف الله تعالىٰ بها، وهي الجهلُ وما في معنىٰ الجهل؛ من الظنِ، والشكِ، والوهمِ، والنسيانِ، والنومِ، وكون العلمِ نظريًا، ونحو ذلك، فكُلُّ هذه الصفات مُستحيلة علىٰ الله تعالىٰ.

وقولـه: (**وكون العلم نظريًا**): يعنـي: أن عِلـمَ الله تعـالىٰ لـيس كعِلـمِ البشرِ؛ فإن عِلمَ البشرِ عِلمٌ نظري يقـومُ علىٰ مُقـدِّماتٍ ونتائج، ثـم الوصـول إلىٰ المعلومـةِ. أما عِلـمُ الله تعـالىٰ فهـو عِلـمٌ قـديم، ولا مـانعَ مـن تجـددهِ وحُدوثهِ حسبَ تجددِ المعلومِ، وعِلمه شامل؛ فهو يعلمُ الأشياء كُلَّها.

وقولـه: (**والمراد بالصمم والعمى في هذا الموضع: عدم السمع والبصر أصلًا؛ لما سبق من وجوب تعلقهما بكل موجود**):

يعني: يستحيلُ علىٰ الله تعالىٰ عدم السمعِ والبصرِ، وأما قوله: (**لما سبق من وجوب تعلّقهما بكل موجود**): فهذا مفهومٌ خاطئ، مُخالف للعقلِ والشرعِ؛ فإن الذي يعرفه الناس، وجاءَ به القرآنُ: أن السمعَ يتعلّقُ بالأصواتِ، والبصرَ يتعلّقُ بالمُبصراتِ؛ ولذلك تقولُ عائشةُ رضي الله عنها: « الحمدُ للهِ الذي وسِعَ سمعُه الأصواتَ »[1]، في قوله تعالىٰ: ﴿ قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَـٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ ﴾ [المجادلة:١]، فدلَّ علىٰ أن السمعَ يتعلّقُ بالمسموعاتِ ولا يتعلّقُ بغيره، فلا يُقال مثلًا: اسمع لي العسلَ حُلوًا أم مُرًا ؟ !

فهذا اصطلاحٌ مُبتدع ما أنزلَ الله تعالىٰ به من سُلطان، ولا دليلَ عليه

---

(١) أخرجه الطبري في تفسيره:٢٣/ ٢١٨، وابن ماجة في سُننه، بلفظ:(تبارك الذي وسع سمعه كل شيء)كتاب النكاح، باب الظهار، وصححه الألباني في صحيح ابن ماجه (١٦٧٨).

من القرآنِ، ولم يأت به بيان من النبي ﷺ، فلم يقل: سَمْعُ الله ليس كأسماعنا، وأن سَمْعَه يتعلّقُ بكُلِّ موجودٍ، ولا أن بصره تعالىٰ ليس كأبصارنا، وأن بصره تعالىٰ يتعلّقُ بكُلِّ موجودٍ، بل البصُر يتعلّقُ بالمرئياتِ دون المسموعاتِ، والسمعُ يتعلّقُ بالأصواتِ دون المرئياتِ.

وقوله: (**والمراد بالبكم: عدم الكلام أصلًا بوجود آفة تمنع من وجوده، وفي معناه السكوت، وفي معناه كونه بالحرف والصوت؛ إذ الكلام الذي يكون بالحروف والأصوات ولو بلغ غاية البلاغة والفصاحة، وكان كمالًا بالنسبة إلى الحوادث الناقصة، فهو بالنسبة إلى مقام الألوهية الأعلى نقيصة عظيمة**):

وهنا أدخلَ المُصنفُ مفهومًا خاطئًا للبَكَمِ ما أنزلَ الله تعالىٰ به من سُلطان؛ فجعلَ الكلامَ بالحرفِ والصوتِ فيه بَكَم؛ وبيانه: أنك حين تقولُ: بسمِ الله، فأنت قلتَ: باء، ولم تقل: سين، فبكمت عن السين. فهل هذا الفهمُ للبكمِ فَهْمٌ معقول، دلَّ عليه عقلٌ أو نقلٌ ؟! لا، ولكن هذه آفة من آفاتِ علمِ الكلامِ.

فهو يقولُ: إن الله تعالىٰ مُنزَّهٌ عن أن يتكلمَ بحرفٍ وصوت؛ لأن الكلامَ بحرفٍ وصوتٍ نوعٌ من البَكَمِ الذي يُنزَّه عنه الباري، فإذا قلت: إن الله تعالىٰ يتكلمُ بحرفٍ وصوتٍ فقد وصفته بالبَكَمِ، وهذا خَلْطٌ وجهلٌ؛ فالناسُ لا يزالون يتكلمون، ولا يقولون عمَّن يتكلم: إنه أبكم، بل الأبكمُ الذي لا يتكلمُ مُطلقًا.

لكن كما أشرنا أن من آفاتِ علمِ الكلامِ: إدخالُ بعض المفاهيمِ

والمُصطلحاتِ، وبعض اللغاتِ التي لا تُعرفُ عن العربِ أبدًا، في مثلِ هذا الباب، وسياقُ المُصنفِ في كلامهِ، قائمٌ علىٰ التشنيعِ علىٰ من يُثبتُ الصفاتِ لله تعالىٰ.

وعليه: إذا قلت: إن الله تعالىٰ يتكلمُ بحرفٍ وصوتٍ، عُدَّ هذا نقيصة عندهم، ولذا قال: (**إذ فيه رذيلتان: إحداهما: رذيلة العدم الذي يجب للحروف والأصوات سابقًا ولاحقًا**): **يعني**: الحُدوث شيئًا فشيئًا؛ فحين تقولُ: بسم الله، فقد جاءت السينُ بعد الباءِ، وهذا حُدوث، والميمُ بعد السينِ، وهذا حُدوثٌ أيضًا.

فمعنىٰ كلامه: أن الرذيلةَ الأولىٰ في إثباتِ أن الله تعالىٰ يتكلمُ بحرفٍ وصوتٍ: أنه يلزمُ منه الحُدوث.

ثم قال: (**ويستلزم حُدوث من اتصف به، وأي نقيصة أعظم من نقيصة الحُدوث الملازمة ربقة الافتقار على الدوام**): ويعني به بناءً علىٰ ما سبق، وهو أن الكلامَ بحروفٍ وأصوات يُعدُّ حُدوثًا، فإذا تعلّقت الحوادث بالله تعالىٰ فهو حادث، وحتىٰ ننفي عنه الحُدوث، لابُدَّ من نفي الكلامِ بالحرفِ والصوتِ؛ لأن هذه حوادث لا تتعلّقُ به، وهذه كما ذكرنا هي مُشكِلةُ المُشكِلاتِ عندهم.

إذن: فمعنىٰ كلامه: من أثبتَ الكلامَ، أثبتَ حُدوثه، والحُدوثُ دليلٌ علىٰ الافتقارِ، فيصير الله تعالىٰ مُفتقرًا، وهذا تلبيس؛ لأن الحُدوثَ الذي

فيه افتقار هو حُدوثُ المخلوقِ، فالحُدوثُ للمخلوقِ دليلٌ علىٰ افتقارهِ، وأما الخالقُ فهو بصفاتهِ العليّةِ، فذاته وصفاته ليست مفتقرةً إلىٰ شيء، وحتىٰ لو حدثت أفعاله فلا افتقارَ فيها.

ثم ذكرَ الرذيلةَ الثانيةَ، فقالَ: (**والثانية: رذيلة البكم الذي هو لازم للحروف والأصوات**): وهنا أحدثَ مفهومًا للبَكَمِ من خلالِ الكلامِ؛ فوصفَ الكلامَ بأنه بَكَم، وهذا لا دليلَ عليه. ولو وقفنا عند كلامه الأول في استلزامِ الحُدوثِ، لقلنا: نعم، هذا حادث فكان ماذا ؟ فالكلامُ تحدثُ أفراده، فهو قديمُ النوعِ حادثُ الآحادِ؛ فإن الله تعالىٰ سيتكلمُ يوم القيامةِ كلامًا يسمعه من بَعُدَ كما يسمعه من قَرُبَ، فكيف يكون كلامه، وهو سيتكلمُ في المستقبلِ ؟ فلا مُشكِلةَ عندنا في أن كلامه يحدثُ شيئًا بعد شيء.

فالمُشكِلةُ: أن يُقرَّرَ مفهومًا جديدًا للبَكَمِ، وهو أن من يتكلم بحرفٍ وصوت فهو أبكم، فهذا شيء مُستحدَث، لم يأت عليه دليل لا في اللغةِ، ولا في العقلِ، ولا في القرآنِ.

وقوله: (**فقد ظهر لك بهذا أن الكلام الذي يكون بالحروف والأصوات وما في معناه من كلامنا النفسي ملازمان لمعنى البكم، فيستحيل اتصاف مولانا جلّ وعز بمثلهما**):

إذا كان هذا هو معنىٰ البَكَمِ، فما حقيقةُ الكلامِ الذي يتصفُ به الله تعالىٰ ؟ فهو يقول: يتنزَّه تعالىٰ عن البَكَمِ؛ لأن الكلامَ بحرفٍ وصوتٍ

بَكَمٌ، فإذا كان الأمرُ ما ذكر، فما الكلامُ الذي يتكلمُ به تعالىٰ ؟!

وقوله: (**ونظيره في ذلك، نظير من عرف بأن نهيق الحمير وأصواتها كمال في حقها، وكذا نباح الكلاب كمال في حقها، فيسأل عن كلام ملك من الملوك لم يسمع كلامه قط كلامه، فقل: هو مثل نهيق الحمير ونباح الكلاب، معتقداً أن ذلك الصوت منهما لما كان كمالًا، يمنع من اتصافهما برذيلة البكم، لزم أن اتصاف الملك بمثل هذا كمال في حقه، ينفي عنه رذيلة البكم، ومن المعلوم ضرورة أن الواصف للملك بمثل هذا قد استنقصه غاية الاستنقاص، ووصفه بأقبح أنواع البكم بالنسبة إلى نوعه الإنساني، وإن لم يكن بكماً بالنسبة إلى نوع الحمير ونوع الكلاب**):

هذا نوعٌ من التلبيسِ، وهو من أعجبِ ما يكون؛ لمُخالفتهِ العقل والنقل. ونحن قلنا: هذا القرآنُ من كلامِ الله تعالىٰ، وكلامُ الله تعالىٰ بحرفٍ وصوت؛ فالله تعالىٰ يأمرُ وينهىٰ ويُخبِرُ، وهذا هو كلامه، لكنهم أتوا في هذا المقامِ بكلامٍ لا يُمكنُ فهمه؛ فحين يتكلمُ زيد وعمرو، فلا يُقال: كلامُ زيد مثل كلامِ عمرو، فلا يُمثَّل كلام زيد بكلامِ عمرو؛ لأن هذا كلامٌ وهذا كلام، فحين نقول: إن الله تعالىٰ يتكلم، فلا يُقال: كلامُ الله تعالىٰ مثل كلامنا.

وهؤلاء المتكلمون كما سبق، ينفون التماثلَ بين الإنسانِ والفرس، مع اجتماعهما في الحيوانيةِ والجسميةِ، فلا يقولون: الإنسانُ مثل الفرسِ. وعليه: لو قلنا: إن الله تعالىٰ يتكلم، والإنسانَ يتكلم، فلا يلزمُ أن يكون هذا الكلامُ مثل هذا الكلام، ولا يمنعُ أن يكون كلامُ الله تعالىٰ بحرفٍ

وصوت، كما أن الإنسانَ يتكلمُ بحرفٍ وصوت، ولا يلزمُ منهما التماثل؛ وإلا لو أرادوا منعَ كلِّ شيءٍ بسببِ التشابهِ، أمكنَ للأولين أن يقولوا ذلك في صفةِ الوجودِ؛ فإذا قلت: الله تعالىٰ موجودٌ، وزيد موجود، قالوا: هذا تشابه يمتنعُ معه إثبات صفةِ الوجودِ، وكذا المعتزلة في بقيةِ الصفاتِ، فقالوا: إن قلتم: إن لله تعالىٰ سَمْع، ولزيدٍ سَمْع، كان هذا من قبيلِ التشابهِ الممنوع، وهذا بدوره يفتحُ البابَ علىٰ مصراعيهِ لبقيةِ أهلِ البدعِ، ليقولوا ما شاءوا، فتبقىٰ هذه البدع تتوالد لا تنتهي.

والطريقةُ الواجبةُ: التسليمُ للنصوصِ الشرعيةِ، وأن يُعلمَ أن إثباتَ الصفاتِ لا يستلزمُ منه التماثل؛ فإذا كان التماثُلُ مُنتفيًا بين البشرِ، فكيف بين الخالقِ والمخلوقِ ؟ فهو أشدُّ انتفاء.

وهذا الكلامُ الذي قرَّره خطأ محض، وهو عارٍ عن كلِّ دليل، فلم يقله النبي ﷺ، ولا أحد من أصحابهِ رضي الله عنهم، ولا أحد من المُوحدين، بل هو كلامٌ مُستحدَثٌ مُبتدَع.

وأما وجهُ التلبيسِ في المثالِ الذي ذكره المُصنف[1]: فهو يقول: لا

---

(١) **يقول الشيخ – حفظه الله ورعاه –: المثال قائم علىٰ المسألة الأكملية**، وكأنه يقول: ليس كل كمال في المخلوق هو كمال في الخالق. ومثاله يقوم علىٰ هذه المسألة، وبيانه: إذا كان النهيق في الحمار كمالًا، فلا يصح أن يُقال: بما أنه كمال في الحمار، فهو كمال في حق الملك. ومعنىٰ كلامه في حق الإنسان: إذا كان الكلام كمالًا في حقه، والبكم نقص فيه، فلا يصح أن يُستدل به علىٰ أن الله تعالىٰ مُتكلم ليس بأبكم، فهو وإن كان صفة كمال في

=

يصح أن يُشَبّه كلام المَلكِ بنهيقِ الحمير، ولو كان هذا النهيق كمالًا في الحمير؛ فإنه ولو كان كمالًا في الحمير، لكنه ليس كمالًا في المَلكِ، ولذا لو وصفت كلامه بنهيقِ الحميرِ لكنت ذامًّا له. فهو يقول: إن وصفت الله تعالىٰ بالكلامِ، وأن الإنسانَ يتكلم، تكون قد وقعت في ذمِّهِ. وهذا كلامٌ ساقطٌ؛ لأن الله تعالىٰ هو من وصفَ نفسه بالكلامِ، فلو لم يقل سُبحانه وتعالىٰ: ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ﴾ [النساء:١٦٤]، وبغيره من النصوصِ المُثبتةِ للكلامِ، ما قلنا به، فهو يُلبِّسُ بهذا الكلام؛ فإنه لم يقل أحد: إن أصواتَ الحيواناتِ هي أصواتُ البشرِ، بل الإنسانُ مُتميِّزٌ عن الحيوانِ بأنه يتكلم، والحيواناتُ لا تتكلم لا بحرفٍ ولا صوت.

=

الإنسان، فليس كذلك في حق الله تعالىٰ. فكأنه يقول: لا ترد هذه القاعدة في هذا المقام، فلا يُقال: إن هذه صفة كمال يجب أن يتصف بها الخالق، فهذا غير وارد؛ لأنه يُمكن لأحد أن يقول: النهيق كمال في الحمار، فلا يُقال مثله في حق الملك، بل لكل أحد كمال يليق به.

لكن نحن لم نقل هذا الكمال من عند أنفسنا، بل هو سُبحانه وتعالىٰ الذي قال عن نفسه المُقدَّسة: ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ﴾النساء:١٦٤، فلدينا سند من السمع، ولذا نحن نقول: كل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه فالخالق أولىٰ به؛ فإذا نظرت إلىٰ الكلام، أو العلم، أو الحياة، فليس فيها نقص البتة؛ فالمتكلم أكمل من الأبكم، والعالم أكمل من الجاهل، فعندنا نصوص قرآنية مُحكمة قطعية لا تردد فيها.

إذن: فليس في قولنا: إن الله تعالىٰ يتكلمُ بحرفٍ وصوتٍ تمثيل.

والمُشكِلةُ كما سبقَ هو في تحديدِ مفهومِ التمثيلِ في قولهِ تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى:١١]: فهل إطلاقُ ما أطلقه الله تعالىٰ علىٰ نفسهِ يكون تمثيلًا ؟ لا؛ فنحنُ ننظرُ إلىٰ مفهومِ المثليةِ من القرآنِ، لا من مفاهيمِ المتكلمين وأضرابهم؛ وإلا لو أطلقنا الكلامَ لقالَ الفلاسفةُ: لابُدَّ أن نقول: إن الله تعالىٰ مجرد؛ لأن الكونَ كُله ماديات، فلابُدَّ من تجريده سُبحانه وتعالىٰ، فجعلوه مُجردًا عن كلِّ وصف، وهذا ضلالٌ مبين[1].

وبالنظرِ إلىٰ منهجِ القرآنِ، نجدُ أن نصوصَ الإثباتِ فيه واضحةٌ بيّنة، وهذا النصوصُ المُثبتةُ نجدها مبثوثةً في جميعِ السورِ، إما صريحة أو مفهومة، فقد جمعَ الله تعالىٰ فيما وصفَ به نفسه بين النفي والإثباتِ - النفي المجمل والإثبات المفصل- فجمعَ بينهما في قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى:١١]، فالذي قال في الإثباتِ: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ هو الذي قال في النفي: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ

---

(١) «اعلم أن الفلاسفة يقولون: العالم إما مُجردات أو ماديات، فالمُجردات: منها ما هو قديم؛ كالعقول العشرة، والنفوس الفلكية، ومنها ما هو حادث؛ كالنفوس البشرية. وأما الماديات: فالفلكيات قديمة بموادها وصورها وأعراضها، من الشكل، واللون، والضوء، ونوع حركتها، وأما شخص الحركة فحادث، وأما العنصريات فإنها قديمة بالنوع، أي: أنواعها قديمة وأفرادها حادثة. حاشية الدسوقي علىٰ أم البراهين:(٢١٥).

﴿كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص:٤]، فدلَّ علىٰ أن ما أثبته الله تعالىٰ لنفسهِ من الصفاتِ، ليس هو التمثيلُ الذي نهىٰ عنه القرآن.

وعليه: يجبُ فهم معنىٰ التمثيل من القرآنِ لا من عقولِ الناسِ، وإلا لو تُركَ الأمرُ إلىٰ الناسِ لبيانِ مفهومِ التمثيلِ والتشبيهِ لنفوا كُلَّ شيء، فربما ردّوا كلَّ ما أثبته القرآن، بحجةِ التشبيهِ والتمثيلِ؛ للتوصلِ إلىٰ نفي الصفاتِ، وهذا أمرٌ باطل؛ فإنه ليس فيما وصفَ الله تعالىٰ به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ، تشبيه أو تمثيل.

وأهلُ السُنةِ والجماعةِ يمنعون التشبيهَ والتمثيلَ المُنبثق من مفهومِ قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ:١١]؛ فهو تعالىٰ قديمٌ أزلي غني غنىٰ مُطلقًا، ولا يُمثلون الله تعالىٰ بأحدٍ من خلقهِ، ولا يُمثلون أحدًا من خلقهِ به.

وهم وسطٌ بين من يُعظِّمُ الأولياء، ويُبالغُ في وصفهم، فيجعلون لهم صفاتًا لا تليقُ إلا بالله تعالىٰ، فيُشبهون الخلقَ بالله تعالىٰ، وبين نُفاةِ الصفاتِ الذين يحتجون بأن إثباتَ ذلك يُعدُّ حُدوثًا، كما يقوله العقلانيون، حتىٰ قال بعضهم: لا يتعلّقُ به سَمْعٌ ولا بصر، بل يتعلّقُ به العلمُ فقط. فإذا استطردنا مع هذه العقول، لم نقف عند حَدٍ، كما رأينا كيف جعلَ المُصنفُ مفهومَ البَكَمِ، يدخلُ في مفهومِ النُطقِ والكلامِ، وهو

خطأ محض؛ لا مُستندَ عليه في العقلِ، ولا النقلِ، ولا اللغةِ.

وأهلُ السُنةِ والجماعةِ ، انطلقوا في إثباتِ الصفاتِ من مُنطلقاتِ النصوصِ الشرعيةِ.

وقوله: (**وقد ورد عن سيدنا مُوسى عليه الصلاة والسلام، أنه كان يسد أذنيه بعد رجوعه من المناجاة، وسماع كلام الله سبحانه وتعالى مُدة؛ لئلا يسمع كلام الناس، فيموت من شدة قبحه ووحشته، حقيقة بالنسبة إلى كلام الله تعالى العديم المثال، ولا يستطيع أن يسمع كلام الخلق حتى تطول به المدة، وينسيه الله تعالى ما ذاق من لذة ذلك الاستماع لكلامه تعالى**):

وفي إيرادِ المُصنفِ لهذه القصةِ ملحوظتان:

١- أن هذه الرواية لا تُعرفُ عند أهلِ الصنعةِ الحديثيةِ، ولم تُعرف في المُصنفاتِ والمسانيدِ والكتبِ المُعتمدة. ويُقال له: علىٰ فرضِ استدلالهِ بالسمعِ، أين أنت من أحاديثِ الصحيحين الواضحة الصريحة، في أن الله تعالىٰ يتكلمُ بكلامٍ يسمعه من بَعُدَ كما يسمعه من قَرُبَ ؟! فتراه هو وأمثاله من المتكلمين، يُوردون الأحاديثَ والآثارَ المُطلقة عن كلِّ سند، ويستشهدون بها، ويتركون أحاديثَ السنة الصحية الثابتة في الكتبِ المُعتمدة، وهذا في الحقيقةِ حُجة عليهم.

٢- أنه وقعَ في اضطرابٍ وخللٍ منهجي من جهتين:

الأولىٰ: أنه أثبتَ أن الله يتكلمُ من حيث لا يدري، في قوله: (**كان يسد أذنيه بعد رجوعه من المناجاة وسماع كلام الله تعالى**)؛ فتعلّقَ السمعُ بسماعهِ

هو، وإلا فما الذي سمعه مُوسىٰ عليه السلام من الله تعالىٰ ؟!

الثانية: يُقال له: كيف سَمِعَ مُوسىٰ عليه السلام هذا الكلام من الله تعالىٰ وهو قديم ؟!

إذن: فلابُدَّ أن يكون قد سَمِعَ شيئًا، وهذا المسموعُ حادثٌ تعلّقَ به السمعُ وانقضىٰ.

وقوله: (**وقد نقل ابن عطاء الله رضي الله تعالى عنه عن مكين الأسمر، وكان من الأبدال، أنه رأى في المنام حوراء فكلمته، فبقي شهرين أو ثلاثة أشهر لا يستطيع أن يسمع كلامًا إلا تقايأ، فانظر هذا الأمر كيف صار كلام الناس، بالنسبة إلى كلام الحور الذي هو من جنس كلامهم، أدنى واقبح من صوت الحمير ونباح الكلاب، بالنسبة إلى كلام الناس؛ إذ لا نجد من يتقايأ بسماع صوت الحمير ونباح الكلاب، ولو سمعه أثر سماع أفصح كلام وأعذبه، فكيف يكون نسبة كلام الخلق إلى كلام الخالق سبحانه وتعالى ؟ الذي جلّ عن المثل في ذاته، وصفاته، وأفعاله، تبارك وتعالى**):

وهنا أتىٰ المُصنفُ بروايةٍ صُوفيةٍ يُؤيّدُ فيها مذهبه، فالنزعةُ الصُوفيةُ موجودة في كلامهِ. والعجبُ أنهم يردّونَ النصوصَ ويتأولونها، ويقبلون أمثالَ هذه الحكايات والمنامات، ويستدلون بها في تقريرِ ما يذهبون إليه.

وقوله: ((ص) **وَأَضْدَادُ الصِّفَاتِ الْمَعْنَوِيَّةِ وَاضِحَةٌ مِنْ هذه.**

(ش) يعني: أنك إذا عرفت كون ضد القدرة العامة، العجز عن مُمكن ما، لزم أن يكون ضد الصفة المعنوية اللازمة للقدرة، وهي كونه تعالى قادرًا على جميع الممكنات، كونه عاجزًا عن مُمكن ما،

وهكذا كل صفة معنى، فإن ضدها: ضد الصفة المعنوية اللازمة لها، وبالله التوفيق):

يعني: أن إثباتَ القدرةِ يستحيلُ معه العجز، وكونه قادرًا يستحيلُ معه كونه عاجزًا، كونه سميعًا يستحيلُ معه كونه غير سميع وهكذا. فأضدادُ الصفاتِ هذه تستحيلُ عليه تعالىٰ، أي: كلُّ صفةٍ وما بُنِي عليها؛ فصفةُ الحياةِ، يستحيلُ عليه تعالىٰ ضدها وهو الموت، وكونه حيًا يستحيلُ عليه كونه غير حي أو ميت، ونحو ذلك.

وقوله: ((ص) **وَأَمَّا الْجَائِزُ فِي حَقِّهِ تَعَالَى: فَفِعْلُ كُلِّ مُمْكِنٍ أَوْ تَرْكُهُ.**

(ش) لما فرغ من ذكر ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل، ذكر هنا القسم الثالث: وهو ما يجوز في حقه تعالى، فذكر أن الجائز في حقه تعالى: هو فعل كل مُمكن أو تركه؛ فيدخل في ذلك الثواب والعقاب، وبعث الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، والصلاح والأصلح للخلق، لا يجب من ذلك شيء على الله تعالى ولا يستحيل، إذ لو وجب عليه فعل الصلاح والأصلح للخلق كما تقوله المعتزلة، لما وقعت محنة دنيا ولا أخرى، ولما وقع تكليف بأمر ولا نهي، وذلك باطل بالمشاهدة، وما يقدر من المصالح مع تلك المحن والتكاليف، فالله تعالى قادر على إيصال تلك المصالح بدون مشقة أو محنة أو تكليف، وأيضًا فليست تلك المصالح عامة في جميع الممتحنين والمكلفين؛ للقطع بأن المحنة والتكليف في حق من ختم عليه بالكفر -والعياذ بالله تعالى- نقمة عظيمة، وتعريض للهلاك الأبدي، نسأل الله تعالى العافية في ديننا ودنيانا وحسن الخاتمة بلا محنة ولا مشقة):

بعثةُ الأنبياءِ عند المُصنفِ ليست واجبة بل جائزة؛ فمن الجائزِ ألاَّ يبعثَ الله تعالىٰ الأنبياء، وكذا الثواب والعقاب؛ فجائز أن يُثيبَ، وجائز ألا يُثيب ويُعاقب. وهذا التجويزُ مبني علىٰ نفي الحكمةِ، ونحن نقول:

هو جائزٌ في حقِ الله تعالىٰ، لكن من معرفتنا بحكمةِ الله تعالىٰ نجزمُ أن الله تعالىٰ لا يفعل.

وفي المخلوقِ تتجلىٰ الحكمة، فكيف بالخالقِ تعالىٰ، فمثلًا: من الجائزِ للإنسانِ أن يلبسِ ثوبًا ويتزيّا بالزيِ الحسنِ، وجائزٌ أن يخلعَ الثوبَ

ولا يتزيّا بالزيِ الحسنِ، لكن هل من الجائزِ أن يخطبَ الخطيب في يوم الجمعةِ بسروالٍ وقميص ؟ لا؛ لأن خُلُقَه وحكمته تأبىٰ هذا وتمنعه. فهناك أشياء يمتنعُ وقوعها للحكمةِ؛ فحكمةُ الله تعالىٰ تمنعُ ألا يبعث الله تعالىٰ الرُسل، قال تعالىٰ: ﴿ وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ ﴾ [الأنعام:٩١]، فهنا نُفيت الحكمة لنفيهم الرسالة؛ وإذا نُفيت الرسالة، فما قُدِّر الله تعالىٰ حقَّ قدره. فإن قِيلَ: ما الارتباطُ بين عدمِ تقديرهم لله تعالىٰ، وبين قولهم: ﴿ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ ﴾ ؟ قِيلَ: إن فيه نفي الحكمةِ عن الله تعالىٰ؛ يعني: أن الله تعالىٰ خلقَ الناسَ عبثًا، وتركَ البشرَ هملًا، وهذا الكلامُ فاسد، بل نقول: من مُقتضىٰ حكمتهِ تعالىٰ وعدلهِ، ألا يُعذِّبَ الطائعين.

ولكن هؤلاء يقولون ذلك علىٰ مُقتضىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ [البروج:١٦]، نقول: نعم، هو فعَّال لما يُريد، لكنه لا يفعلُ هذا؛ لأنه عدلٌ

﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّـٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت:٤٦]، ولكنهم غلَّبوا جانبَ التجويز، وقالوا بأشياء ما أنزلَ الله بها من سُلطان.

إذن: بالعدلِ الإلهي، والحكمةِ الإلهية، ننفي الظلمَ عن الله تعالىٰ، وهو قد حرَّمه علىٰ نفسهِ، فالظلمُ ممتنعٌ ومُستحيلٌ علىٰ الله تعالىٰ، والثوابُ والعقابُ ثابتٌ لا يُمكنُ أن يتغير.

فالجائزُ هو أفعاله الاختيارية؛ كالإحياءِ والإماتةِ، لكن ما هو من مُقتضىٰ الحكمةِ والعدل، لا يُمكنُ أن تجعله من قبيلِ الجائزِ.

ونحن حين نُوجبُ علىٰ الله تعالىٰ شيئًا، لا نُوجبُ عليه إيجابًا عقليًا، بل نُوجبُ عليه من مُقتضىٰ صفاتهِ، فأنت حين ترىٰ العاقل، تعرف أنه يمتنعُ عليه فعل ما لا يجوز وما لا ينبغي؛ وتعرف ذلك من صفاتهِ وأخلاقهِ وعقلهِ.

فهذا جانبٌ من جوانبِ الخللِ عند المتكلمين؛ فقد بالغوا في إثباتِ الاختيارِ الإلهي ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج:١٦]، علىٰ حسابِ العدلِ الإلهي والحكمةِ الإلهية. ونحن نجزمُ أن الله تعالىٰ لا يُعذِّبُ الأنبياء؛ لأن الله تعالىٰ لا يظلم، والله تعالىٰ يقول: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام:١٦٤]، ومن عدلهِ أن قال: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء:١٥]، والله تعالىٰ حرَّم الظلمَ علىٰ نفسهِ المُقدَّسةِ، وجعله مُحرَّمًا بين البشر، فهو سُبحانه وتعالىٰ لا يفعلُ ذلك، بل هو من قبيلِ المُستحيلِ المُمتنع، فالتعبيرُ بجائزٍ مُطلقًا غلط؛ فهو جائزٌ بالنظرِ العقلي في مُقابلِ المُستحيلِ،

وجائزٌ بالنظرِ إلىٰ القدرةِ الإلهية، لكنه ممتنعٌ بـالنظرِ إلـىٰ صـفاتهِ الأخـرىٰ من الحكمةِ والعدلِ.

وقد أشارَ المُصنفُ إلىٰ مسألةِ الصلاحِ وفعل الأصلحِ عند المعتزلـة، فقال: (**والصلاح وفعل الأصلح للخلق، لا يجب من ذلك شيء على الله تعالى ولا يستحيل**):

والصـلاحُ والأصـلحُ قالـت بـه المعتزلـة، أي: أن الله تعـالىٰ يفعـلُ الأصلحَ بعبادهِ، وناقشهم الإمام أبو الحسن الأشعري(١) في مسألةِ إبطالِ إيجابِ الأصلحِ علىٰ الله تعالىٰ، فقال فيما أَلزَم به الجبائي وقـد سـأله عـن ثلاثةِ إخوة: أماتَ الله أحدهم صـغيرًا، وأحيـا الآخَـرَيْن، فاختـارَ أحـدهما الإيمان، واختارَ الآخر الكفر، فرفـعَ الله درجـةَ المـؤمنِ البـالغِ علـىٰ أخيـه الصغير في الجنةِ بعملهِ، فقـال أخـوه الصـغير: يـا رب لِـمَ لا بلغتنـي منزلـة أخي؟ فقال: إنه عاشَ وعملَ عملًا استحقَّ به هذه المنزلـة، فقـال: يـا رب فهلا أحييتني حتىٰ أعملَ مثل عمله، فأبلغ منزلته؟ فقال: كان الأصـلحُ أن توفيتك صغيرًا؛ لأني علمتُ أنك إن بلغتَ اخترتَ الكفر، فإن الأصلحَ في حقِّك أن أُميتـك صـغيرًا، قـال الأشـعري: فـإن قـال الثـاني يـا رب: لِـمَ لَـمْ

---

(١) انظر: الشهرستاني: المِلل والنِحَل، ت: أحمـد فهمـي، دار الكتـب العلميـة، بيروت، ط ٢ ١٤١٣هـ(٢٨).

تمتني صغيرًا؛ لئلا أعصي فلا أدخل النار، فماذا يقول الرب؟ فبُهتَ الجبائي، وكان الأشعري علىٰ مذهبِ الجبائي مُعتزليًا، ثم تابَ من القولِ بخلقِ القرآن، ومبدأ العدلِ الاعتزالي.

نقول: إن الله تعالىٰ فعَّالٌ لما يريد، ويفعلُ سُبحانه وتعالىٰ لحكمةٍ، وحكمةُ الله تعالىٰ قد تظهر وقد لا تظهر، فتكون سببًا خفيًا. ويُمثِّلون له بقتلِ الخضر عليه السلام للغلامِ، فهذا القتلُ مُصيبة عند أبويه، لكنهم لا يدرون أنه لو بقي حيًا، لكان سببًا في كفرهما. فقد يُعَطِّلُ الله تعالىٰ الشخصَ من أشياء لمصلحةٍ أعظم وأكبر؛ كما حصلَ في قصةِ يوسفَ عليه السلام؛ كيف أخذه إخوته وألقوه في الجبِّ، وما صارَ إليه حاله. فلو كان عند والده، ولم تجر عليه هذه الأحداث، لما صار عزيزَ مصر. فكونه ينتقلُ من مكانٍ إلىٰ مكان، ومن مرحلةٍ إلىٰ مرحلة، هي من تقديرِ الله تعالىٰ له؛ ليصلَ إلىٰ هذه المكانة. فالشخصُ قد يرىٰ في ظاهرِ الأمرِ البلاء، ولكنه لا يدري ما وجه الحكمةِ الإلهيةِ فيها.

فالله تعالىٰ يفعلُ ما يشاء، فهو حكيمٌ لكنه لطيف، وما يفعله هو اختيار وليس واجبًا عليه، فهذا مُلْكُه يَمُنُّ به علىٰ من يشاء. فكونه تعالىٰ يُعطيك أنت الأصلحَ فهذا مُلكه، ويفعلُ في مُلكهِ ما يشاء، لكنه تعالىٰ لا يظلمُ أحدًا.

ولا يجوزُ أن يُعترضَ عليه في عطائهِ، فلا يُقال: لم أعطيت فلانًا ولم تُعطني ؟ فالعدلُ ليس واجبًا في العطاءِ. فلو قسَّمَ شخصٌ ماله، فأعطىٰ

فلانًا ومنعَ آخر، فليس من حقِ من لم يُعط، أن يعترضَ علىٰ المُعطِي، فيقول له: أنت ظالم لم تعدل، لِمَ لَمْ تُعطني كما أعطيتَ فلانًا ؟ فهذا المالُ ماله، يفعلُ فيه ما يشاء.

فالله تعالىٰ حين يخصُّ بعطائهِ أُناسًا دون آخرين، فهذا مُلكه وعطاؤه، يفعلُ ما يشاء ويحكمُ ما يُريد، يُعطي من يشاء، ويحرمُ من يشاء، فيُغنىٰ شخصًا ويُفقر آخر، ويجعلُ هذا ذكيًا والآخر غبيًا، فلا يُعترضُ عليه تعالىٰ، **ولكن الذي نجزمُ به**: أنه لا يُعذِّبُ أحدًا بشيء لم يفعله، فهو العدلُ، فمُقتضىٰ العدل الإلهي أنه لا يظلمُ سُبحانه، بل امتنَّ علىٰ عباده فأعطاهم الحسنةَ بعشرِ أمثالها، ثم قال: « إِنَّما هي أَعْمَالُكُمْ أُحْصِيهَا لَكُمْ، ثُمَّ أُوَفِّيكُمْ إِيَّاهَا »[(١)]، فالعطاءُ من شأنهِ وفعلهِ تعالىٰ، يفعلُ ما يشاء؛ فيشرح صدرَ من يشاء للإسلامِ ويهديه ويوفقه، ويترك الآخر، ولكن من كمالِ عدلهِ ألا يُعذِّبَ أحدًا إلا بذنبٍ يستحقُ عليه العذاب.

فإذا عَرفتَ هذا المعنىٰ، فَهِمتَ معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ وَسْـَٔلُوا۟ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ ﴾ [النساء:٣٢]، فالمرءُ يَسأَلُ الله الكريمِ من فضلهِ ولا يَعترض؛ لأنه عبدٌ مقهورٌ لله تعالىٰ.

فالواجبُ علىٰ العبدِ: أن ينطرحَ بين يديه، ويسأله من الخيرِ لديه، فإن

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه،كتاب البر والصلة، باب تحريم الظلم، ح(٢٥٧٧).

أعطاه حَمِدَ الله تعالىٰ علىٰ عطائهِ، وعطاؤه مُختلف؛ فقد يُعطيك سعادة ولا يُعطيك مالًا، وقد يُعطيك مالًا ويسلبُ عنك السعادة، فتصير في قلقٍ وشقاءٍ، فلابُدَّ أن نُميِّزَ بين هذه الأمور.

أما المعتزلةُ فظنوا أن التسويةَ في العطاءِ للجميعِ واجب، وهذا ليس صحيحًا؛ ففي جانبِ العطاءِ، يفعلُ ما يشاء؛ فهو مُلكه يفعلُ فيه ما يشاء؛ فيُعطي هذا النبوةَ، وهذا الرسالةَ، وذاك الولايةَ، ويترك الآخر ضالًا في غوايتهِ، فلا يُعترضُ عليه تعالىٰ.

فقوله: (**إذ لو وجب عليه فعل الصلاح والأصلح للخلق كما تقوله المعتزلة، لما وقعت محنة دنيا ولا أخرى، ولما وقع تكليف بأمر ولا نهي، وذلك باطل بالمشاهدة**):

يعني: لو كان واجبًا عليه فعلُ الأصلحِ، لما امتحنَ عباده في الدنيا؛ لأن الأصلحَ لهم ألا يتعرضوا للمحنِ، ولَمَا وقعَ تكليفٌ بأمرٍ ولا نهي، وإلا فَلِمَ التكليف مع وجوبِ فعلِ الأصلحِ ؟ فهو سُبحانه وتعالىٰ علىٰ قولهم، لم يفعل بنا الأصلح. والواقعُ أنه تعالىٰ كلّفَ البشرَ، وأرسلَ الرُسلَ، وامتحنهم بهذا التكاليف، فكأنه يقول: لو كان يجبُ علىٰ الله تعالىٰ فعل الأصلح، لأدخلَ عباده الجنةَ دون تكليف.

وقوله: ((ص) **أَمَّا بُرْهَانُ وُجُودِهِ تَعَالَى: فَحُدُوثُ الْعَالَمِ؛ لأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مُحْدِثٌ بَلْ حَدَثَ بِنَفْسِهِ، لَزِمَ أَنْ يَكُونَ أَحَدُ الأَمْرَيْنِ الْمُتَسَاوِيَيْنِ مُسَاوِيًا لِصَاحِبِهِ رَاجِحًا عَلَيْهِ بِلاَ سَبَبٍ، وَهُوَ مُحَالٌ. وَدَلِيلُ حُدُوثِ الْعَالَمِ: مُلاَزَمَتُهُ لِلأَعْرَاضِ الْحَادِثَةِ مِنْ حَرَكَةٍ وَسُكُونٍ وَغَيْرِهِمَا، وَمُلاَزِمُ الْحَادِثِ حَادِثٌ. وَدَلِيلُ حُدُوثِ الأَعْرَاضِ: مُشَاهَدَةُ تَغَيُّرِهَا مِنْ عَدَمٍ إِلَى وُجُودٍ، وَمِنْ**

وُجُود إلَى عَدَم):

أشرنا أكثرَ من مرة، إلىٰ أن هذا الترتيبَ الذي سارَ عليه المُصنف، ليس ترتيبًا منطقيًا؛ لأنه تحدَّثَ أولًا عمَّا يجبُ لله تعالىٰ، وما يجوزُ له، وما يستحيلُ عليه، قبلَ أن يُثبتَ وجودَ الله تعالىٰ، مع أن الحديثَ عمَّا يجبُ له من الصفاتِ، وما يجوزُ ويمتنعُ، هو فرعٌ عن الإثباتِ. ولذا فمنهجيته مُختلة، مُخالفة في بعضِ المواطنِ منهجية وطريقة المتكلمين.

أما ما يتعلّقُ بإثباتِ وجودِ الله تعالىٰ:

فأولُ خُطوةٍ لإثباتِ وجودِ الله تعالىٰ عندهم: هي إثباتُ حُدوثِ العالَمِ، والخطوة الثانية: كيف يُثبتون حُدوثَ العالَمِ ؟

العالَمُ عندهم، هو هذا العالَمُ الموجود بأجرامٍ يُسمّونها جواهر، وهذه الأجرامُ لا تنفكُ عن الأعراضِ، فبينهما تلازم. ومن هذه الأعراض: الحركةُ والسكونُ، والحركةُ والسكونُ حادثان، ومعنىٰ حدوثهما: انتفاءُ الحركةِ مع وجودِ السكونِ، وانتفاءُ السكونِ مع وجودِ الحركةِ، وعليه: فالأعراضُ حادثة، وإذا كانت الأعراضُ حادثة، كانت الأجرامُ حادثة بالملازمةِ؛ فإن الأعراضَ مُلازمة للأجرامِ لا تنفكُ عنها، فإذا حدثت الأعراضُ لزِمَ حُدوث الأجرامِ، ثم قالوا: العالَمُ كُله أجرام وأعراض، والأعراضُ حادثة، فالأجرامُ حادثة.

وهنا أمران:

١- أن المُصنفَ عَرَضَ لمُقدِّماتٍ وكأنها مُسلَّمة، لكن يرىٰ بعض علماءِ الكلامِ الآخرين، أنه لابُدَّ من إثباتِ هذه المُقدِّمات؛ لأن هذه المُقدِّمات المُسلَّمة عند المُصنف، غير ضرورية ولا مُسلَّمة عند غيره من علماءِ الكلامِ.

٢- أن المُصنفَ عَرَضَ دليلَ الحُدوثِ مع صعوبتهِ بطريقةٍ سهلة، في مقابلِ بعضِ المتكلمين الآخرين؛ فعند غيره من علماءِ الكلامِ، لابُدَّ من البحثِ في الحركةِ: هل هي كامنةٌ أم ليست كامنة ؟ فيمنعونَ أولًا من الكمون، فيقولون: الحركةُ قديمة لكنها كانت كامنةً فخرجت؛ لأن الكمونَ والظهورَ يُؤدي إلىٰ اجتماعِ الضدين في المحلِ الواحدِ؛ لأن الجوهرَ إذا تحرَّكَ والسكونُ كامنٌ فيه زمنَ حركتهِ، لَزِمَ اجتماع الضدين، وهما الحركةُ والسكونُ ضرورة. فأطالَ المتكلمون تقريرَ هذا الدليل، وعَقّدوا السهلَ الميسور؛ فإن حُدوثَ العالَمِ معلومٌ بالمشاهدةِ؛ فترىٰ عيانًا حُدوثَ الأشياء؛ من نزولِ الأمطارِ، وإنباتِ الأشجارِ، وولادةِ الحيواناتِ، ووجودِ الإنسانِ بعد أن لم يكن.

وقوله: ((**(ش) لا خفاء أن العالم من السموات والأرضين، وما فيهما وما بينهما، أجرام مُلازمة لأعراضٍ تقوم بها، من حركة وسكون وغيرهما. ولنقتصر على الحركة والسكون، فإن معرفة لزوم الأجرام لهما ضرورية لكل عاقل، فنقول: لا شك في وجوب الحدوث لكل واحد من الحركة والسكون؛ إذ لو كان واحد منهما قديمًا، لما قبل أن ينعدم أبدًا أصلًا؛ لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه، ولا خفاء أن كل واحد من السكون والحركة قابل للعدم؛ لأنه قد شُوهد عَدَمُ كل واحد منهما، بوجود ضده في كثير من الأجرام، فلزم استواء الأجرام في ذلك، وإذا ثبت حدوثهما، واستحال وجودهما في الأزل، لزم حدوث الأجرام، واستحال وجودها في الأزل قطعًا؛**

لاستحالة انفكاكها عن الحركة والسكون. وبالجملة، فحدوث أحد المتلازمين، يستلزم حدوث الآخر ضرورة، وإذا استبان بهذا حدوث العالم، لزم افتقاره إلى محدِث؛ لأنه لو لم يكن له مُحدِث، بل حدث بنفسه، لزم اجتماع أمرين متنافيين، وهما الاستواء والرجحان بلا مُرجح؛ لأن وجود كل فرد من أفراد العالم، مُساوٍ لعدمه وزمان وجوده، مُساوٍ لغيره من الأزمنة ومقداره المخصوص، مُساوٍ لسائر المقادير ومكانه الذي اختص به، مُساوٍ لسائر الأمكنة وجهته المخصوصة، مُساوية لسائر الجهات وصفته المخصوصة، مُساوية لسائر الصفات، فهذه أنواع كل واحد منها فيه أمران مُتساويان، فلو حدث أحدهما بنفسه بلا مُحدِث، لترجح على مقابله، مع أنه مُساوٍ له؛ إذ قبول كل جرم لهما على حَدٍّ سواء، فقد لزم أن لو وجد شيء من العالم بنفسه بلا مُوجد، لزم اجتماع الاستواء والرجحان المتنافيين، وذلك مُحال. فإذاً لولا مولانا تعالى، الذي خصَّ كل فرد من أفراد العالم بما اختصَّ به، لما وجد شيء من العالم، فسُبحان من أفصح بوجوب وجوده، وجوب افتقار الكائنات كلها إليه تبارك وتعالى، فقولي: لزم أن يكون أحد الأمرين المتساويين، أعني بهما: الوجود والعدم، والمقدار المخصوص وغيره، ونحو ذلك مما ذكرناه آنفًا، وباقي الكلام واضح وبالله التوفيق):

قوله: (لا خفاء أن العالم من السموات والأرضين، وما فيهما وما بينهما، أجرام ملازمة لأعراض تقوم بها من حركة وسكون وغيرهما. ولنقتصر على الحركة والسكون؛ فإن معرفة لزوم الأجرام لهما ضرورية لكل عاقل، فنقول: لا شك في وجوب الحدوث لكل واحد من الحركة والسكون؛ إذ لو كان واحد منهما قديمًا لما قَبِلَ أن ينعدم أصلًا؛ لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه، ولا خفاء أن كل واحد من السكون والحركة قابل للعدم؛ لأنه قد شُوهد عدم كل واحد منهما، بوجود ضده في كثير من الأجرام، فلزم استواء الأجرام في ذلك، وإذا ثبت حدوثهما، واستحال وجودهما في الأزل، لزم حدوث الأجرام، واستحال وجودها في الأزل قطعًا؛ لاستحالة انفكاكها عن الحركة والسكون):

أرادَ المُصنفُ أن ينفي عن الأجرامِ القِدم، فهي ليست قديمة، يعنىٰ: أنها عُدِمَت ثم وجِدَت. وإنما أرادوا نفي القِدم عنها؛ لأنه إن قِيلَ عن شيء بأنه قديم، صارَ كأنه لا خالقَ له، وحتىٰ يكون الشيء مخلوقًا، لابُدَّ أن يكون حادثًا.

فالأجرامُ غير موجودةٍ في الأزلِ؛ لأنها مُلازمة للحركةِ والسكونِ الحادثان، فلا يُمكنُ أن يكون الجرمُ قديمًا، والمُلازم له حادثًا.

وقوله: (**وبالجملة فحدوث أحد المُتلازمين، يستلزم حُدوث الآخر ضرورة**): المُراد بالمُتلازمين: الجِرم والحركة والسكون؛ فإذا كان أحدُ المتلازمين حادثًا، وهما متلازمان، لَزِمَ أن يكون الآخر حادثًا.

وقوله: (**وإذا استبان بهذا حدوث العالم، لزم افتقاره إلى مُحدِث**): المُصنفُ عقَّدَ مسألةَ احتياجِ الحادثِ إلىٰ مُحدِث، مع أنها مسألة ضرورية، تقومُ علىٰ السببيةِ؛ كما في قولهم: البعرةُ تدلُّ علىٰ البعيرِ، والأثرُ يدلُّ علىٰ المسيرِ.

وقوله: (**لأنه لو لم يكن له مُحدِث، بل حدث بنفسه، لزم اجتماع امرين متنافيين، وهما الاستواء والرجحان بلا مُرجح؛ لأن وجود كل فرد من أفراد العالم مُساوٍ لعدمه، وزمان وجوده مُساوٍ لغيره من الأزمنة، ومقداره المخصوص مُساوٍ لسائر المقادير، ومكانه الذي اختص به مُساوٍ لسائر الأمكنة، وجهته المخصوصة مُساوية لسائر الجهات، وصفته المخصوصة مُساوية لسائر الصفات، فهذه أنواع، كل واحد منها فيه أمران مُتساويان، فلو حدث أحدهما بنفسه بلا مُحدث، لترجح على مقابله مع انه مُساوٍ له؛ إذ قبول كل جرم لهما على حد سواء، فقد لزم أن لو وجد شيء من العالم بنفسه بلا موجد، لزم اجتماع الاستواء والرجحان المتنافيين وذلك مُحال،**

إذا فلولا مولانا تعالى الذي خص كل فرد من أفراد العالم بما اختص به، لما وجد شيء من العالم):

قوله: (**... فهذه أنواع، كل واحد منها فيه أمران مُتساويان...**): يعني: الزمان والمكان والهيئة، ونحو ذلك.

ومعنىٰ كلامه السابق يتلخصُ في التالي:

أي شيءٍ تفرضه فهو من المُمكناتِ الجائزاتِ، الذي يتساوىٰ فيه الوجودُ والعدم. فمثلًا: القلمُ حادث، وعمرو حادث؛ وحُدوثُ القلمِ، وحُدوثُ عمرو، فيهما جهتان متساويتان، وهي الوجودُ والعدمُ، ويزيد عمرو المُساواة في: الذكورةِ والأنوثةِ، والطولِ والقِصرِ، والعربيةِ والعجميةِ، فهذه كُلها مُتساوية.

فإن قِيلَ: ما الذي رجَّحَ وجوده علىٰ عدمهِ ؟ **إن قِيلَ في الجواب**: جاءَ هكذا دون أحد، يعني: لم يُوجَد أحدٌ يُرجِّحُ وجوده علىٰ عدمهِ، **قِيلَ في الرد**: هنا جَمَع بين التساوي والرجحان وهما مُتنافيان، **ووجه التنافي**: أنه قَدَّر تساوي زيد في الوجودِ والعدمِ، ثم وُجدَ زيد، فبوجوده ترجَّحَ الوجودُ علىٰ العدمِ، ولهذا يُقال هنا: كيف ترجَّحَ الوجودُ علىٰ العدمِ مع تقديرِ المُساواة ؟ فاجتمع التساوي مع الرجحان وهما مُتنافيان.

وإن قِيلَ في الجواب: هناك من رجَّحَ وجوده علىٰ عدمهِ، انتهىٰ الأمرُ وحصلَ المطلوب، وهو أن له مُحدِثًا.

فالمُصنفُ ذكرَ البرهانَ علىٰ الأمرِ الضروري، وبرهنَ عليه بطريقةٍ صعبةٍ عويصة، **خُلاصتها**: أن الأشياء المُحدَثةَ، مُتساوية في الزمانِ والمكانِ. ويرد عليها جملة من السؤالات: لِمَ وُجدت هذه الأشياء في هذا الزمانِ دون الزمانِ الآخر ؟ ولِمَ وُجدت في هذا المكانِ دون المكانِ الآخر ؟ ولِمَ كان مقدارها وحجمها هكذا دون ذلك أو أكبر ؟

فالأشياء مُتساوية في هذه الأحوال، فإن قِيلَ مع هذا التساوي: ما الذي رجَّحَ وجودها في ذلك المكانِ وذلك الزمان ؟ كان قوله فيه جمعٌ بين التساوي والرجحان؛ لأنه قدَّرَ أنها وُجدت بنفسها فلم يُوجدها أحد، يعني: أنها مُتساوية، ثم فرضَ سؤالَ الرجحان، ولذا اجتمعَ في كلامهِ التساوي والرجحان وهما مُتنافيان.

وقوله: ((ص) **وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ الْقِدَمِ لَهُ تَعَالَى: فَلأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ قَدِيمًا لَكَانَ حَادِثًا، فَيَفْتَقِرُ إِلَى مُحْدِثٍ، فَيَلْزَمُ الدَّوْرُ أَوِ التَّسَلْسُلُ.**

(ش) يعني: أنه إذا ثبت وجوده تعالى بما سبق من البرهان، وهو افتقار الكائنات كلها إليه سبحانه، فإنه يجب له سبحانه القِدم، وبرهانه: أنه لو لم يكن تعالى قديمًا، لكان حادثًا؛ لوجوب انحصار كل موجود في القِدم والحدوث، فمتى انتفى وجود أحدهما تعين الأخر، والحُدوث على مولانا جلّ وعزّ مُستحيل؛ لأنه يستلزم أن يكون له مُحدِث، لما عرفت في حُدوث العالم، ثم مُحدِثه لابدّ أن يكون مثله، فيكون حادثًا، فله أيضًا مُحدِث، ويلزم أيضًا في هذا المُحدِث، ما لزم في الذي قبله من الافتقار إلى مُحدِث آخر، وهكذا، فإن انحصر العدد لزم الدور؛ لأن مُحدِث الأول يلزم أن يكون بعض من بعده، ممن أحدثه هذا الأول، أو أحدثه من استند وجوده إليه مُباشرة أو بواسطة، واستحالة الدور ظاهرة؛ لأنه يلزم عليه تقدم كل واحد من المحدثين على الآخر أو تأخره عنه، وذلك جمع بين مُتنافيين، بل ويلزم عليه أيضًا، تقدم كل واحد منهما على نفسه وتأخره عنهما بمرتبتين أو

بمراتب، وذلك تهافت لا يعقل، وإن لم ينحصر العدد، وكان قبل كل مُحدثِ مُحدث آخر قبله، لزم التسلسل، وهو أيضًا مُحال؛ لأنه يُؤدي إلى فراغ ما لا نهاية له، وذلك أيضًا لا يُعقل، وإذا استحال الُحدوث على مولانا سُبحانه، وجب له القِدم وهو المطلوب):

الله تعالىٰ هو الغني المُطلق، وافتقارُ الكائناتِ إليه هو دليلُ الُحدوثِ. فلو قِيلَ: وجدت هذه الكائنات بنفسها، للزم اجتماع المُتنافيين وهما: التساوي والترجيح، ومادام أنها وُجدت فلابُدَّ لها من مُرجِّح، يُرَجِّحُ وجودها، وزمانها، ومكانها، وهيئتها، فثبتَ بهذا أن لها مُحدِثًا، وهو الله تعالىٰ.

وقوله: (**وبرهانه: أنه لو لم يكن تعالى قديمًا لكان حادثًا؛ لوجوب انحصار كل موجود في القِدم والُحدوث، فمتى انتفى وجود أحدهما تعين الآخر):**

هنا برهنَ المُصنفُ علىٰ وجوبِ القِدمِ لله تعالىٰ، وهو أنه لابُدَّ أن يكون قديمًا ولا يكون حادثًا؛ لأنه لو كان حادثًا لكان له مُحدِث، ولو كان له مُحدِث، للزمَ التسلسل أو الدور.

والمُصنفُ لم يُبطل التسلسل في عقيدتهِ، وكان المُنبغي عليه أن يُقيمَ الدليلَ علىٰ إبطالِ التسلسلِ، وهو إنما أشارَ إلىٰ أنه يستلزم من ذلك أن يكون هناك مُحدِث ثم مُحدِث، حتىٰ قال بعضهم: يستلزمه إلىٰ ما لا بداية، ولذا لابُدَّ من الردِّ عليهم.

فأهلُ العلمِ يقولون: التسلسلُ باطلٌ في العللِ والفاعلين، **ووجه بطلانها:** أنه لو فرضنا أن هذه الأشياء التي نراها؛ كالإنسانِ مثلًا؛ فالإنسانُ جاءَ من إنسان، وهذا الإنسانُ من إنسان، فلو قلنا: إلىٰ ما لا بداية، للزمَ منه أن الأولَ غير موجود؛ لأن معنىٰ الكلام: ألاَّ وجود للإنسانِ الأول، لكنه موجود، فإن كان الأول غير موجود، فكيف جاء الآخر ؟! فإن وجودَ الإنسان الثاني، مُتوقفٌ علىٰ وجودِ الإنسان الأول، لكن حين قِيلَ: إلىٰ ما لا بداية، فيكون قد فرضه غير موجود، أي: الإنسانُ الأول، فمهما جررتَ السلسلةَ فهو غير موجود، لا يُمكنُ الوصولُ إليه.

إذن: مادامَ أنك قد فرضته غير موجود، ثم وجِدَ، فلابُدَّ أن تنقطعَ السلسلة.

ومما يُوضِّحُ هذا المقام: لو قِيلَ: هذا الابنُ من هذا الأب، وهذا الأبُ من هذا الأب، وهكذا إلىٰ ما لا بداية، لزمَ منه عدم الأول؛ لأن قوله: إلىٰ ما لا بداية، أي: لا أولَ له، يعني: لا وجودَ للأولِ، وإذا لم يُوجد الأول لم يُوجد الثاني، ولكنَّ الأولَ موجود، فلابُدَّ من انقطاعِ السلسلةِ، وهذا يُبطلُ التسلسل في العللِ والفاعلين.

وأما ما يتعلّقُ بالدَوْرِ: فيمثِّلون له بالبيضةِ والدجاجةِ؛ فإذا قِيلَ: من أين جاءت هذه البيضة ؟ يُقالُ: من هذه الدجاجة، فيُقالُ: فمن أين جاءت هذه الدجاجة ؟ فيُقالُ: من هذه البيضة، فهذا دَوْرٌ قَبْلي مُمتنع لا يقبله

العقل؛ لأنه يلزم أن يكون كُلٌّ واحدٍ منهما قبلَ الآخر وبعده، فيكون قبلَ القبلِ، وبعدِ البعدِ، وهذا غير مقبول، وهو الدَّوْرُ المُمتنعُ الذي أبطله العلماء.

وقد عبَّرَ عنه المُصنفُ بقوله: (**واستحالة الدور ظاهرة؛ لأنه يلزم عليه تقدم كل واحد من المحدثين على الآخر أو تأخره عنه، وذلك جمع بين مُتنافيين، بل ويلزم عليه أيضًا تقدم كل واحد منهما على نفسه وتأخره عنهما بمرتبتين أو بمراتب، وذلك تهافت لا يُعقل، وإن لم ينحصر العدد وكان قبل كل مُحدث، مُحدث آخر قبله، لزم التسلسل، وهو أيضًا مُحال؛ لأنه يُؤدي إلى فراغ ما لا نهاية له، وذلك لا يُعقل، وإذا استحال الحُدوث على مولانا سُبحانه وجب له القِدم، وهو المطلوب**):

وهو يعني: أنه حين يُقال: هذا من هذا، وهذا من هذا؛ كما قلنا في البيضة والدجاجة، فهذا يلزمُ منه أن يكونَ الأولُ مُتقدِّمًا على الثاني، ثم لما فُرِضَ أن الأولَ خرجَ من الثاني، صارَ الثاني مُتقدِّمًا على الأولِ، فجُعِلَ مُتقدِّمًا مُتأخرًا، ومُتأخرًا مُتقدِّمًا، وهذا مما يرفضه العقل. والله تعالىٰ قديمٌ ليس بحادث، ولو قلنا بأنه حادث للزمَ التسلسل في الفاعلين، وهذا باطلٌ مُمتنع.

وقوله: ((ص) **وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ الْبَقَاءِ لَهُ تَعَالَى: فَلأَنَّهُ لَوْ أَمْكَنَ أَنْ يَلْحَقَهُ الْعَدَمُ، لانْتَفَى عَنْهُ الْقِدَمُ؛ لِكَوْنِ وُجُودِهِ حِينَئِذٍ يَصِيرُ جَائِزًا لا وَاجِبًا، وَالْجَائِزُ لا يَكُونُ وُجُودُهُ إِلاَّ حَادِثًا، كَيْفَ وَقَدْ سَبَقَ قَرِيبًا وُجُوبُ قِدَمِهِ تَعَالَى.**

(ش) **لا شك أن وجوب القدم مُستلزم لوجوب البقاء له، فلما قام**

البرهان القاطع على وجوب قدمه، وجب بقاؤه تبارك وتعالى؛ إذ لو جاز أن يلحقه العدم - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - لكان وجوده جائزاً لا واجباً، لصدق حقيقة الجائز حينئذ على ذاته سبحانه وتعالى؛ لأن الجائز ما يصح وجوده وعدمه، وهذا التقدير الفاسد، يستلزم صحة الوجود والعدم للذات العليّة تبارك وتعالى، فيكون جائز الوجود، وذلك يستلزم حُدوثه تعالى عن ذلك سُبحانه؛ لما عرفت من استحالة ترجيح الوجود الجائز على العدم، مُقابله المُساوي له في القبول من غير فاعل مُرجح، كيف وقد سبق قريباً بالبرهان القاطع، وجوب قِدمه جلّ وعلا، فإذن يجب بقاؤه كما وجب قدمه):

هذه من المسائلِ التي سبقِ الحديثُ عنها، وهي ما يجبُ لله تعالىٰ من الوجوبِ والقِدمِ، فقد ثبتَ أن الله تعالىٰ قديمٌ، وهو: (الأَوَّلُ الذِي لَيسَ قَبْلَهُ شَيْءٌ)، فوجبَ له البقاء.

ثم بيَّنَ المُصنفُ برهانَ وجوبِ البقاءِ؛ فقال: إذا لم تُقدِّره باقيًا، أو جوَّزتَ عليه العدم، صارَ من الجائزِ المُمكنِ لا من الواجب، والجائزُ هو المُمكنُ وجوده وعدمه، وأنت قد فرضته أو قدَّرته واجبَ الوجودِ لا جائزَ الوجود.

وقوله: ((ص) **وَأَمَّا بُرهَانُ وُجُوبِ مُخَالَفَتِه تَعَالَى لِلْحَوَادث: فَلأَنَّهُ لَوْ مَاثَلَ شَيْئًا منْهَا، لَكَانَ حَادثًا مثْلَهَا، وَذلكَ مُحَالٌ؛ لمَا عَرَفْتَ قَبْلُ منْ وُجُوب قدَمه تَعَالَى وَبَقَائه.**

(ش) **لا شك أن كل مثلين، لابُدّ أن يجب لأحدهما ما يجب للآخر، ويستحيل عليه ما استحال عليه، ويجوز عليه ما جاز عليه، وقد عرفت بالبرهان القاطع، أن كل ما سوى الله تعالى يجب له الحدوث؛ فلو ماثل تعالى شيئاً مما سواه، لوجب له جلّ وعلا من الحدوث - تعالى عن ذلك - ما وجب لذلك الشيء، وذلك باطل؛ لما عرفت بالبرهان القاطع من وجوب قِدمه تعالى وبقائه سبحانه. وبالجملة، لو ماثل تعالى شيئاً من الحوادث،**

لوجب له القِدم؛ لألوهيته، والحُدوث؛ لفرض مماثلته للحوادث، وذلك جمع بين مُتنافيين ضرورة):

هو سُبحانه وتعالىٰ مُخالفٌ للحوادثِ؛ لأنه قديمٌ ليس بحادث، واجبٌ ليس بجائز.

ثم ذكرَ المُصنفُ الدليلَ العقلي علىٰ مُخالفتهِ تعالىٰ للحوادثِ، فقال:

(لا شك أن كل مثلين، لابُدّ أن يجب لأحدهما ما يجب للآخر، ويستحيل عليه ما يستحيل عليه، ويجوز عليه ما جاز عليه، وقد عرفت بالبرهان القاطع، أن كل ما سوى الله تعالى يجب له الحدوث، فلو ماثل تعالى شيئًا مما سواه، لوجب له جلّ وعلا من الحُدوث -تعالى عن ذلك- ما وجب لذلك الشيء، وذلك باطل..):

ومُخالفته تعالىٰ للحوادثِ يدلُّ عليه الدليلُ السمعي والعقلي:

فالدليلُ السمعي: في قولهِ تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ:١١]، فإن الله تعالىٰ لا يُشبه شيئًا ولا يُشبهه شيء، وقولهِ تعالىٰ: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم:٦٥]، وقولهِ تعالىٰ: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص:٤].

أما الدليلُ العقلي: فبيانه: أن المتماثلين يشتركان فيما يجبُ ويجوزُ ويمتنعُ، فلو قلت: إن الله تعالىٰ له مثيلٌ من الحوادثِ - أي: المخلوقات - لاجتمعا فيما يجب، ولكن الله تعالىٰ قديمٌ، والمخلوق حادث، فحينئذ يجبُ له الحُدوث، وقد قدَّرته قديمًا، فجمعتَ بين القِدمِ والحُدوثِ،

وهذا تناقض. وهكذا ما يستحيلُ، أي: لاجتمعا فيما يستحيل، وممَّا يستحيلُ في حقهِ تعالىٰ العدم، أما المُمكنُ المخلوقُ الحادث فلا يستحيل في حقهِ العدم، بل هو جائز، فجمعتَ بين الاستحالةِ والجوازِ وهذا باطلٌ؛ لأن الله تعالىٰ يستحيلُ عدمه.

وقوله: ((ص) **وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ قِيَامِهِ تَعَالَى بِنَفْسِهِ: فَلأَنَّهُ لَوِ احْتَاجَ تَعَالَى إِلَى مَحَلٍّ، لَكَانَ صِفَةً، وَالصِّفَةُ لاَ تَتَّصِفُ بِصِفَاتِ الْمَعَانِي وَلاَ الْمَعْنَوِيَّةِ، وَمَوْلاَنَا جَلَّ وَعَزَّ يَجِبُ اتِّصَافُهُ بِهِمَا فَلَيْسَ بِصِفَةٍ، وَلَوِ احْتَاجَ إِلَى مُخَصِّصٍ، لَكَانَ حَادِثًا، وَقَدْ قَامَ الْبُرْهَانُ عَلَى وُجُوبِ قِدَمِهِ تَعَالَى وَبَقَائِهِ.**

(ش) تقدم أن قيامه تعالى بنفسه: عبارة عن استغنائه جلّ وعلا عن المحل والمخصّص. أما برهان وجوب استغنائه تعالى عن المحل، أي: عن ذات يقوم بها، فهو: أنه لو احتاج تعالى إلى ذات أخرى يقوم بها، لزم أن يكون صفة بتلك الذات؛ إذ لا يقوم بالذات إلا صفاتها، ومولانا جلّ وعزّ يستحيل أن يكون صفة، حتى يحتاج إلى محل يقوم به؛ إذ لو كان صفة، لزم أن لا تتصف بصفات المعاني، وهي: القدرة، والإرادة، والعلم، الخ، ولا بالصفات المعنوية، وهي: كونه تعالى قادرًا، ومُريدًا، وعالمًا، الخ؛ لأن الصفة لا تتصف بصفة ثبوتية غير نفسية ولا سلبية؛ لأن النفسية والسلبية تتصف بهما الذات والمعاني، إذ لو قبلت الصفة صفة أخرى، لزم أن لا تعرى عنها، أو عن مثلها، أو عن ضدّها، ويلزم مثل ذلك في الصفة الأخرى التي قامت بها، وهلُمّ جرًّا؛ اذ القبول نفسي، فلابد أن يتحد بين المتماثلات وهو محال؛ لما يلزم عليه من التسلسل، ودخول ما لا نهاية له من الصفات في الوجود، وهو محال؛ فإن الصفة لا تقبل أن تتصف بصفة ثبوتية غير نفسية تقوم بها، أعني: صفات المعاني والمعنوية، ومولانا جلّ وعزّ قام البرهان القاطع، على وجوب اتصافه بصفات المعاني والمعنوية، فيلزم أن يكون ذاتًا عليّة موصوفة بالصفات المرتفعة، وليس هو في نفسه سبحانه صفة لغيره تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا. وأما برهان وجوب استغنائه تعالى عن المخصّص، أي: الفاعل فهو: أنه لو احتاج إلى الفاعل لكان حادثًا وذلك محال؛ لما عرفت بالبرهان القاطع، من وجوب قِدمه وبقائه سُبحانه وتعالى. فتبين بهذين البرهانين، وجوب الغنى

المُطلق لمولانا -جلّ وعزّ- عن كل ما سواه، وهو معنى قيامه تعالى بنفسه):

القيامُ بالنفسِ يعني: أنه لا يحتاجُ إلىٰ مُخصِّص، أي: مُوجِدٍ يُوجده؛ لأنه قديم، ولا يحتاجُ إلىٰ محلٍ؛ لأن الذي يحتاجُ إلىٰ محلِ الصفات والأعراض؛ كاللونيةِ، فلابُدَّ أن تكون في جرم، والحركةُ، لابُدَّ لها من محلٍ تقومُ به، فالصفةُ هي التي تحتاجُ إلىٰ محل، أما الله تعالىٰ فلا يحتاجُ إلىٰ محلٍ؛ لأنه ليس صفةً لشيء، بل يمتنعُ أن يكون تعالىٰ صفةً لشيء؛ فهو سُبحانه قائم بنفسِهِ، لا يحتاجُ إلىٰ محلٍ ولا مُخصِّص؛ لقيامه بنفسه.

والمُصنفُ حين قال: إن الله تعالىٰ ليس بصفة، أرادَ أنه هو مُتصفٌ بصفاتِ المعاني وبالصفاتِ المعنوية؛ فإذا كانت الأجرامُ تقوم بنفسها، فالله تعالىٰ أولىٰ بقيامهِ بنفسهِ.

ولكنَّ المُصنفَ عقَّدَ عرضَ هذه المسألة، فقال: **(فلأنه لو احتاج تعالى إلى محل لكان صفة، والصفة لا تتصف بصفات المعاني ولا المعنوية، ومولانا جلّ وعز يجب اتصافه بهما، فليس بصفة)**، يُريدُ أن يقول في إثباتِ قيامهِ تعالىٰ بنفسهِ: إنه تعالىٰ لا يحتاجُ إلىٰ محل؛ لأن الذي يحتاجُ إلىٰ محلٍ هو الصفة، والله تعالىٰ ليس صفة؛ لأنه مُتصفٌ بصفاتِ المعاني والصفاتِ المعنوية، ولو كان صفةً ما اتصفَ بها.

وقوله: **(تقدَّم أن قيامه تعالى بنفسه، عبارة عن استغنائه جلّ وعلا عن المحل والمخصّص)**: وهذا هو معنىٰ القيام بالنفس، وهو أنه تعالىٰ لا يحتاجُ إلىٰ محلٍ

ولا مُخصِّص، يعني: لم يُوجده أحد، ولا هو صفة لشيء.

وقوله: (**وأما برهان وجوب استغنائه تعالى عن المحل، أي: عن ذات يقوم بها، فهو أنه لو احتاج تعالى إلى ذات أخرى يقوم بها، لزم أن يكون صفة بتلك الذات؛ إذ لا يقوم بالذات إلا صفاتها**): يعني: لو كان تعالىٰ يقومُ بمحل، لكان صفةً له، والله تعالىٰ ليس كذلك.

وقوله: (**ومولانا جلّ وعز، يستحيل أن يكون صفة حتى يحتاج إلى محل يقوم به؛ إذ لو كان صفة لزم أن لا تتصف بصفات المعاني وهي: القدرة، والإرادة، والعلم، الخ، ولا بالصفات المعنوية وهي: كونه تعالى قادراً، ومُريداً، وعالمًا، الخ؛ لأن الصفة لا تتصف بصفة ثبوتية غير نفسية ولا سلبية؛ لأن النفسية والسلبية تتصف بهما الذوات والمعاني**):

هنا كما أشرنا عقَّدَ المُصنفُ المسألةَ، مع أن دليلَ قيام الله تعالىٰ بنفسهِ وأنه مُنزَّه عن المحلِ، واضحٌ لا يحتاجُ إلىٰ مثلِ هذا الكلام.

لكن معنىٰ كلامه: أن الصفةَ لا تتصفُ بشيء من الصفاتِ، إلا بالصفةِ النفسيةِ والسلبيةِ. فحين أقول: هذا اللونُ الأحمر، صفته أنه موجود، فوجوده صفة نفسية، فهو يتصفُ بالصفةِ النفسيةِ التي هي الوجود، ويتصفُ كذلك بالصفةِ السلبيةِ، كأن تقول: اللونُ ليس بحركة، اللونُ ليس داكنًا، فهذا مُمكن، لكن لا تقومُ بالصفةِ صفة أُخرىٰ، عدا هاتين الصفتين: (النفسية والسلبية).

فهو يقول: إن الله تعالىٰ مُتصفٌ بصفاتِ المعاني، فلو كان مُحتاجًا إلىٰ محل، لما اتصفَ بهذه الصفات؛ لأن الصفةَ لا تقومُ بالصفةِ.

وقوله: (**إذ لو قبلت الصفة صفة أخرى، لزم أن لا تعرى عنها، أو عن مثلها، أو عن ضدها، ويلزم مثل ذلك في الصفة الأخرى التي قامت بها وهلم جرا؛ إذ القبول نفسي فلا بُدَّ أن يتحد بين المتماثلات وهو مُحال؛ لما يلزم عليه من التسلسل، ودخول ما لا نهاية له من الصفات في الوجود وهو مُحال؛ فإن الصفة لا تقبل أن تتصف بصفة ثبوتية غير نفسية تقوم بها...**): يعني: أن الصفةَ عندهم تقبلُ الاتصافَ بالصفةِ النفسيةِ والسلبيةِ، ولا تقبلُ الاتصافَ بالصفةِ الثبوتيةِ.

وقوله: (**وأما برهان وجوب استغنائه تعالى عن المُخصّص، أي: الفاعل، فهو أنه لو احتاج إلى الفاعل لكان حادثًا وذلك مُحال؛ لما عرفت بالبرهان القاطع، من وجوب قِدمه وبقاه سبحانه وتعالى**): يعني: حين يتصفُ شيء بالقِدمِ، فهو مُستغنٍ عن المُخصِّص؛ لأن الذي يحتاجُ إلىٰ مُخصِّص هو الحادث، ولذلك فالمتكلمون يُثبتون حُدوثَ العالَمِ؛ ليُثبتوا احتياجه إلىٰ المُخصِّص، فإن قِيلَ: العالم قديم، قِيلَ: هذا يعني أنه لا يحتاجُ إلىٰ مُخصِّصٍ خصَّه بالوجودِ دون العدم.

وقوله: ((**ص**) **وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ الْوَحْدَانِيَّةِ لَهُ تَعَالَى: فَلِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ وَاحِدًا، لَزِمَ أَنْ لَا يُوجَدَ شَيْءٌ مِنَ الْعَالَمِ لِلُزُومِ عَجْزِهِ حِينَئِذٍ.**

(ش) يعنى: أنه لو كان له تعالى مماثل في ألوهيته، لزم أن لا يوجد شيء من الحوادث، والتالي معلوم البطلان بالضرورة، وبيان لزوم ذلك: أنه قد تقرَّر بالبرهان القاطع، وجوب عموم قدرته تعالى وإرادته لجميع المُمكنات، فلو كان ثمّ موجود، له من القدرة على إيجاد مُمكن ما، مثل ما لمولانا جلّ وعزّ، لزم عند تعلّق تينك القدرتين بإيجاد ذلك المُمكن، أن لا يوجد بهما معًا؛ لاستحالة أثر واحد بين مؤثرين، لما يلزم عليه من رجوع

الأثر الواحد أثرين، وذلك لا يُعقل؛ فإنه لا بُدَّ من عجز أحد المؤثرين، وذلك مُستلزم لعجز الآخر المُماثل له في القدرة على الإيجاد، وإذا لزم عجزهما معًا في هذا المُمكن، لزم عجزهما كذلك في سائر المُمكنات؛ لعدم الفرق بينهما، وذلك مُستلزم لاستحالة وجود الحوادث كُلها، والمُشاهدة تقتضي بُطلان ذلك ضرورة، وإذا استبان وجوب عجزهما معًا، مع الاتفاق على مُمكن واحد، كان مع الاختلاف فيه على سبيل التضادّ أولى، فتعين وجوب وحدانية مولانا جلّ وعزّ في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله. وبهذا نعرف أن لا أثر لقدرتنا في شيء من أفعالنا الاختيارية؛ كحركاتنا، وسكناتنا، وقيامنا، وقعودنا، ومشينا، ونحوها، بل جميع ذلك مخلوق لمولانا جلّ وعزّ بلا واسطة، وقدرتنا أيضًا مثل ذلك، عَرَض مخلوق لمولانا جلّ وعزّ، تُقارِن تلك الأفعال الاختيارية، وتتعلّق بها من غير تأثير لها في شيء من ذلك أصلًا، وإنما أجرى الله تعالى العادة، أن يخلق عند تلك القدرة لا بها ما شاء من الأفعال، وجعل الله سُبحانه وجود تلك القدرة مقارنة للفعل، شرطًا في وجوب التكليف، وهذا الاقتران والتعلّق لهذه القدرة الحادثة، بتلك الأفعال من غير تأثير لها أصلًا، هو المُسمَّى في الاصطلاح وفي الشرع بالكسب والاكتساب، وبحسبه تُضاف الأفعال إلى العباد؛ كقوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ البقرة:٢٨٦، وأما الاختراع والإيجاد فهو من خواص مولانا جلّ وعزّ، لا يُشاركه فيه شيء سواه تبارك وتعالى، ويُسمَّى العبد عند خلق الله تعالى فيه هذه القدرة المقارنة للفعل مُختارًا، وعندما يخلق تعالى فيه الفعل مُجردًا عن مُقارنة تلك القدرة الحادثة، مجبورًا ومُضطرًا؛ كالمُرتعش مثلًا، وعلامة مُقارنة القدرة الحادثة لما يُوجد في محلها: تيسره بحسب العادة فعلًا أو تركًا، وعلامة الجبر وعدم تلك القدرة عدم التيسر، وإدراك الفرق بين هاتين الحالتين ضروري لكل عاقل، كما أن الشرع جاء بإثبات الحالتين، وتفضل بإسقاط التكليف في الحالة الثانية، وهي حالة الجبر دون الأولى قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ البقرة:٢٨٦، أي إلا ما في طاقتها بحسب العادة، وأما بحسب العقل ونفس الأمر، فليس في وسعها، أي: طاقتها اختراع شيء ما. وبهذا تعرف بُطلان مذهب الجبرية، القائلين باستواء الأفعال كلها، وأنه لا قدرة تُقارن شيئًا منها عُمومًا، ولا شك أنهم في هذه المقالة

مُبتدعة، بله يكذبهم الشرع والعقل، وبُطلان مذهب القدرية مجوس هذه الأمة، القائلين بتأثير تلك القدرة الحادثة في الأفعال على حسب إرادة العبد، ولا شك أنهم مُبتدعة أشركوا مع الله تعالى غيره، فتحقق مذهب أهل السنة بين هذين المذهبين الفاسدين؛ فهو قد خرج من بين فرث ودم لبنًا خالصًا سائغًا للشاربين، بين قوم أفرطوا وهم الجبرية، وبين قوم فرطوا وهم القدرية. وكما أن هذه القدرة الحادثة لا أثر لها أصلًا في فعل من الأفعال، كذلك لا أثر للنار في شيء من الإحراق، أو الطبخ، أو التسخين، أو غير ذلك، لا بطبعها، ولا بقوة وضعت فيها، بل الله تعالى أجرى العادة اختيارًا منه جلّ وعزّ، بإيجاد تلك الأمور عندها لا بها، وقس على هذا ما يوجد من القطع عند السكين، والألم عند الجوع، والشبع عند الطعام، والري والنبات عند الماء، والضوء عند الشمس والسراج، ونحوهما، والظل عند الجدار والشجرة، ونحوهما، وبرد الماء السخن عند صب الماء البارد فيه وبالعكس، ونحو ذلك مما لا ينحصر، فاقطع في ذلك كله بأنه مخلوق لله تعالى بلا واسطة البتة، وأنه لا تأثير فيه أصلًا لتلك الأشياء التي جرت العادة بوجودها معها. وبالجملة، فلتعلم أن الكائنات كلها يستحيل منها الاختراع لأثر ما، بل جميعها مخلوق لمولانا جلّ وعزّ، ومفتقر إليه أشد الافتقار ابتداء ودوامًا بلا واسطة. فبهذا شهد البرهان العقلي، ودلّ عليه الكتاب، والسنة، وإجماع السلف الصالح، قبل ظهور البدع. ولا تصغ بأذنيك لما ينقله بعض من أولع بنقل الغث والسمين، عن مذهب بعض أهل السنة مما يخالف ما ذكرناه لك، فشدّ يدك على ما ذكرناه؛ فإنه الحق الذي لا شك فيه، ولا يصح غيره، واقطع تشوفك إلى سماع الباطل؛ تمش سعيدًا، وتمت إن شاء الله تعالى طيبًا رشيدًا، والله المستعان) :

ينبغي أن يُنبه إلىٰ أن مفهومَ المُصنف لمعنىٰ الوحدانية، مُخالفٌ لما جاء في الكتابِ والسُنةِ؛ فالقرآنُ أكَّدَ علىٰ توحيدِ العبادةِ، واستحقاقها لله وحده دونما سواه، في حين أن المتكلمين انْصَّبَ اهتمامهم علىٰ توحيدِ الربوبيةِ.

ولا شكَّ أنْ توحيدَ الربوبية من أنواعِ التوحيدِ المُهمةِ، لكن ليس هو التوحيدُ الذي دعت إليه الرُسل، وأُنزلت به الكُتب، وحصلت فيه الخُصومة بين الرُسل وأقوامهم.

أضف إلىٰ ذلك: أن ما اعتنوا ببحثِهِ ودراستِهِ من مسائلِ الربوبيةِ، هي مسائل فِطرية ضرورية مُسلَّمة.

وقوله: (**يعني: أنه لو كان له تعالى مماثل في ألوهيته، لزم أن لا يوجد شيء من الحوادث، والتالي معلوم البُطلان بالضرورة، وبيان لزوم ذلك: أنه قد تقرَّر بالبرهان القاطع، وجوب عُموم قدرته تعالى وإرادته لجميع المُمكنات**):

يعني: لو كان هناك خالق آخر، أو اثنان، أو ثلاثة، لما وجِدَ شيء في العالَمِ، وهذا باطل. والمُصنفُ ذكرَ القدرة، والقدرةُ فرعٌ عن إثباتِ الله تعالىٰ وتوحيده، فكان الأولىٰ ألا يذكرها هنا، بل يُبيِّن التوحيدَ دون ذكر القدرة.

وقوله: (**فلو كان ثمَّ موجود له القدرة على إيجاد مُمكن ما، مثل مولانا جلَّ وعز، لزم عند تعلّق تينك القدرتين بإيجاد ذلك المُمكن، أن لا يوجد بهما معًا؛ لاستحالة أثر واحد بين مؤثرين، لما يلزم عليه من رجوع الأثر الواحد أثرين، وذلك لا يُعقل؛ فإنه لابُدَّ من عجز أحد المؤثرين، وذلك مُستلزم لعجز الآخر المُماثل له في القدرة على الإيجاد، وإذا لزم عجزهما معًا في هذا المُمكن، لزم عجزهما كذلك في سائر المُمكنات؛ لعدم الفرق بينهما، وذلك مُستلزم لاستحالة وجود الحوادث كلها، والمُشاهدة تقتضي بُطلان ذلك ضرورة**):

المتكلمون يُثبتون الوحدانيةَ بدليلِ التمانعِ المشهور، ويهدفون من

هذا الدليلِ إلىٰ إثباتِ تفردِ الله تعالىٰ بالخالقيةِ، وأنه لا ربَ سواه.

ويقولون في بيانه: لو كان هناك خالقان لهذا الكون، وأرادَ أحدهما تحريك شيء، وأرادَ الآخرُ تسكينه، أو أرادَ أحدهما إماتةَ زيد، وأرادَ الآخرُ إحياءه، فَتَرِدُ عليه ثلاثة احتمالات:

١- أن تنفذَ الإرادتان، وهذا ممتنعٌ؛ لأنه من بابِ اجتماعِ النقيضين.

٢- ألا تنفذَ إرادة أحدهما، وهذا ممتنعٌ كذلك؛ لأنه من بابِ ارتفاعِ النقيضين، والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان.

٣- أن تنفذَ إرادة أحدهما، فمن نفذت إرادته فهو الإلهُ المُستَحِّق للعبوديةِ، والآخر عاجز.

ولكنَّ المُصنفَ جاء بطريقةٍ أُخرىٰ في إثباتِ الوحدانيةِ، فقال: قد أثبتنا أن عُمومَ قدرتهِ وإرادتهِ مُتعلِّقة بكلِّ المُمكناتِ، فلو كان معه أحدٌ يُنازعه، لصارَ هناك أثرٌ بين مُؤثرين، وهذا ممتنعٌ غير مُمكن، وأشارَ إلىٰ وجهِ الامتناعِ بقولهِ: (**فلو كان ثم موجود له القدرة على إيجاد مُمكن ما، مثل مولانا جلّ وعز، لزم عند تعلّق تينك القدرتين بإيجاد ذلك المُمكن، أن لا يوجد بهما معًا؛ لاستحالة أثر واحد بين مُؤثرين**): فإذا أرادَ الله تعالىٰ شيئًا، والذي قدَّرناه موجودًا آخر، أرادَ الشيء نفسه، فقال: يلزم ألا يُوجدَ هذا الشيء؛ لاستحالةِ أثرٍ واحدٍ بين مُؤثرين، فالأثرُ الواحدُ هو الإيجادُ بين مُؤثرين؛ ونحن قدَّرنا أن الله تعالىٰ مُؤثر، وقدَّرنا (أ) آخر مُؤثرًا، وتوجَّه

التأثيرُ إلىٰ هذا الأثرِ، فهذا الأثر لا يُمكنُ أن يُوجَد؛ لأنا قدَّرنا مُؤثرين، ولا يُوجدُ أثرٌ بين مُؤثرين، وعلَّله بقولهِ: (**لما يلزم عليه من رجوع الأثر الواحد أثرين**): يعني: إذا قلت: إن الأولَ وهو الله تعالىٰ أثَّرَ في الأثرِ، والثاني الذي قدَّرناه أثَّرَ في الأثرِ، فصارَ الذي قدَّرناه أثرًا واحدًا أثرين، فعادَ الأثرُ إلىٰ أثرين، وهذا باطلٌ، ولذلك قال: (**وذلك لا يُعقل؛ فإنه لابُدَّ من عجز أحد المُؤثرين، وذلك مُستلزم لعجز الآخر المُماثل له في القدرة على الإيجاد**): يعني: أن أحدهما فَعَلَ، والآخر لم يفعل.

ثم قال: (**وإذا لزم عجزهما معًا في هذا المُمكن، لزم عجزهما كذلك في سائر المُمكنات؛ لعدم الفرق بينهما، وذلك مُستلزم لاستحالة وجود الحوادث كلها، والمُشاهدة تقتضي بُطلان ذلك ضرورة**): لأننا نرىٰ الأثر، فدلَّ علىٰ أنه صادر عن واحدٍ لا عن اثنين؛ لأنه لو كان صادرًا عن اثنين مُتماثلين لما وُجِدَ شيء؛ لاستحالةِ وجودِ أثرٍ واحدٍ بين مُؤثرين، لكن لمّا كان الشيء موجودًا، دلَّ علىٰ أنه واحدٌ لا اثنان.

وقوله: (**وإذا استبان وجوب عجزهما معًا، مع الاتفاق على مُمكن واحد، كان مع الاختلاف فيه على سبيل التضاد أولى. فتعين وجوب وحدانية مولانا جلَّ وعز في ذاته، وفي صفاته، وفي أفعاله**): يعني: يمتنعُ إيجادُ أثرٍ بين مُؤثرين علىٰ فرضِ اتفاقهما علىٰ إيجاده، فإن كان هذا مُمتنعًا في حالِ الاتفاقِ، فالامتناعُ في حالِ الاختلافِ أولىٰ.

وقوله: (**وبهذا نعرف أن لا أثر لقدرتنا في شيء من أفعالنا الاختيارية؛ كحركاتنا، وسكناتنا، وقيامنا، وقعودنا، ومشينا ونحوها، بل جميع ذلك مخلوق لمولانا جلَّ وعز بلا واسطة، وقدرتنا أيضًا مثل ذلك عَرَض**

مخلوق لمولانا جلّ وعز، تُقارِن تلك الأفعال الاختيارية، وتتعلّق بها من غير تأثير لها في شيء من ذلك أصلًا، وإنما أجرى الله تعالى العادة أن يخلق عند تلك القدرة لا بها ما شاء من الأفعال، وجعل الله سبحانه وجود تلك القدرة مُقارنة للفعل شرطًا في وجوب التكليف، وهذا الاقتران والتعلّق لهذه القدرة الحادثة بتلك الأفعال من غير تأثير لها أصلًا، هو المُسمّى في الاصطلاح وفي الشرع بالكسب والاكتساب، وبحسبه تضاف الأفعال إلى العباد؛ كقوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ البقرة:٢٨٦):

هنا أدخلَ المُصنفُ شيئًا من عقيدتهِ في بُرهانِ الوحدانيةِ، وهو نفي السببيةِ.

وعلىٰ رأيهِ: أن قدرتنا لها تعلّقٌ واجتماعٌ فقط، وإلا فليس لها أثر، فهي تجتمعُ بالشيء وتُلامسه فيحدثُ الشيء من الله تعالىٰ خلقًا؛ كنفي السببيةِ عن النارِ، فليست هي التي أحرقت الورقة، بل حين لامست الورقة أحرقها الله تعالىٰ، وإلا فالنارُ ليس لها خاصية الإحراق، وكالماءِ ليس له خاصية الإرواء، بل الله تعالىٰ هو الذي يخلقُ الإرواءَ حين شُرْب الماء، وهذا أمرٌ مُشكِلٌ مُخالفٌ للمعقولِ والمنقولِ، ومع ذلك جَعلَ التوحيدَ في نفي السببيةِ، ومن اعتقدَ بالسببيةِ فهو مُشركٌ غير مُوحد.

فعقيدته: أن الله تعالىٰ أجرىٰ سُنته أن يخلقَ عند تلك القدرةِ لا بها؛ يعني: أنها ليست لها أثر؛ فإذا أردتَ القيامَ، يخلقُ الله لك القيامَ لتقوم، وهكذا، وهذه عقيدةٌ باطلة.

والأمرُ المُشكِلُ كذلك: أنه يُفسّرُ القرآنَ حسبما يراه ويعتقده.

وقوله: (**وأما الاختراع والإيجاد فهو من خواص مولانا جلّ وعز، لا يُشاركه فيه شيء سواه تبارك وتعالى، ويُسمّى العبد عند خلق الله تعالى فيه هذه القدرة والمُقارنة للفعل مُختارًا، وعندما يخلق تعالى فيه الفعل مُجردًا عن مُقارنة تلك القدرة الحادثة مجبورًا ومُضطرًا كالمُرتعش مثلًا، وعلامة مُقارنة القدرة الحادثة لما يُوجد في محلها: تيسره بحسب العادة فعلًا أو تركًا، وعلامة الجبر وعدم تلك القدرة وعدم التيسر، وإدراك الفرق بين هاتين الحالتين ضروري لكل عاقل، كما أن الشرع جاء بإثبات الحالتين، وتفضّل بإسقاط التكليف في الحالة الثانية، وهي حالة الجبر دون الأولى، قال الله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ البقرة:٢٨٦، أي: إلا ما في طاقتها بحسب العادة، وأما بحسب العقل ونفس الأمر، فليس في وسعها، أي: طاقتها اختراع شيء ما**):

أرادَ المُصنفُ أن يُفرِّقَ بين المجبورِ والمُختارِ في مسألةِ الكسبِ، فالفرقُ عندهم بينهما: أن المجبورَ إذا لم يكن للمُكلفِ فِعْلٌ، وأما إن كان منه فِعْلٌ فلا يكون مجبورًا؛ فإذا لم تتحرك قدرته يكون مجبورًا، يعني: إذا خلقَ الله تعالىٰ بدون قدرةِ الإنسانِ، يعني: بدون مُقارنةِ القدرة للفعلِ، فيكون مجبورًا؛ كحركةِ اليدِ المُرتعشة، فالمُرتعش لم تتحرك إرادته لتحريكِ اليدِ، وكذا هَضْمُ الطعامِ هذا لا اختيارَ له فيه، فهذا ونحوه مما لا تتوجّه إليه الإرادة والقدرة، أما الذي تتوجّه إليه القدرة، فهو مُقارنة الفعل، فصارَ الفرقُ بين المجبورِ والمُختارِ عندهم من هذه الجهةِ. وفي الحقيقةِ هما مُتساويان مُتشابهان، لكنْ هذه قَرَنَها بقدرةٍ بشريةٍ مخلوقة، والتي هي عَرَض خلقه الله تعالىٰ، وتلك لم تُقارنها قدرته، وإلا فما دام أن الله تعالىٰ هو الذي يخلقُ عند مُقارنةِ القدرة للفعلِ، فتنتفي صورة

الاختيار، فلا يُوجدُ شيء اختياري، فتكون صورةُ الكسبِ هي صورة المُجبَر ولا فرق، لكنه أرادَ التخلصَ من هذا المأزقِ بهذا الكلام.

وقوله: (**وإدراك الفرق بين هاتين الحالتين، ضروري لكل عاقل، كما أن الشرع جاء بإثبات الحالتين، وتفضّل بإسقاط التكليف في الحالة الثانية، وهي حالة الجبر دون الأولى، قال الله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ البقرة:٢٨٦، أي: إلا ما في طاقتها بحسب العادة**): مع أنهم يُقرِّرون في عقائدهم: جواز التكليفِ بما لا يُطاق، وهذا يُبيّنُ اضطرابَ منهجهم.

وقوله: (**وأما بحسب العقل ونفس الأمر، فليس في وسعها، أي: طاقتها اختراع شيء ما**):

وهنا رجعَ إلىٰ مذهبهِ، أن الله تعالىٰ يُكلِّفُ بما لا يُطاق.

وقوله: (**وبهذا تعرف بُطلان مذهب الجبرية، القائلين باستواء الأفعال كلها، وأنه لا قدرة تُقارن شيئًا منها عُمومًا، ولا شك أنهم في هذه المقالة مُبتدعة، بله يُكذبهم الشرع والعقل، وبُطلان مذهب القدرية مجوس هذه الأمة، القائلين بتأثير تلك القدرة الحادثة في الأفعال على حسب إرادة العبد، ولا شك أنهم مُبتدعة أشركوا مع الله تعالى غيره، فتحقق مذهب أهل السنة بين هذين المذهبين**):

يزعمُ هنا أن مذهبه هو المذهبُ الخالصُ، مذهبُ أهلِ السُنةِ، وأنهم وسطٌ بين الجبريةِ والقدريةِ، ولكن كما رأينا أن مذهبهم مُضطربٌ في هذه المسألةِ، ومُخالفٌ للمعقولِ والمنقولِ.

وقوله: (**وكما أن هذه القدرة الحادثة، لا أثر لها أصلًا في فعل من الأفعال، كذلك لا أثر للنار في شيء من الإحراق، أو الطبخ، أو التسخين، أو غير ذلك، لا بطبعها، ولا بقوة وضعت فيها**):

لازالَ المُصنفُ يَعْرِضُ لمذهبِهِ في نفي السببيةِ، والعجيبُ كيف ينفي شيئًا هو مَدْخَلٌ لإثباتِ وجودِ الله تعالىٰ ؟ وهو الحُدوثُ الذي نراه ونُشاهده ؟!

وقوله: (**بل الله تعالى أجرى العادة اختيارًا منه جلّ وعز، بإيجاد تلك الأمور عندها لا بها**):

وهذا هو حقيقةُ نفي السببيةِ عندهم، أي أن هذه الأسباب لا أثرَ لها في الفعلِ، فالله تعالىٰ يُوجِدُ الأشياء عندها، يعني: عند مُلامستها، لا بها؛ لأنها لا أثرَ لها في غيرها.

وقوله: (**وقس على هذا: ما يُوجد من القطع عند السكين، والألم عند الجوع، والشبع عند الطعام، والري والنبات عند الماء، والضوء عند الشمس والسراج ونحوهما، وبرد الماء السخن عند صب الماء البارد فيه، وبالعكس، ونحو ذلك مما لا ينحصر، فاقطع في ذلك كله بأنه مخلوق لله تعالى بلا واسطة البتة، وأنه لا تأثير فيه أصلًا لتلك الأشياء التي جرت العادة بوجودها معها**):

وهذا التأصيلُ كُله مُخالفٌ لنصوصِ القرآن؛ فالله تعالىٰ بيَّنَ في كتابهِ السببيةَ بيانًا واضحًا شافيًا، فقال تعالىٰ: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا .. ﴾ [المائدة:٣٢]، وقوله: ﴿ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ ﴾ [النمل:٦٠]، ونحو ذلك من الآيات، ومع ذلك هم يُصرّون علىٰ

نفي الأسبابِ والحكمةِ ! وإلا فَلِمَ خلقَ الله تعالىٰ الشمسَ ؟ ولِمَ يُنزلُ الأمطارَ ؟ فهذه أسبابٌ أثبتها القرآن، ونحن نراها ونُشاهدها، فعجيبٌ إنكارهم لها ! ومع ذلك ذكرنا مِرارًا، أن إنكارَ السببيةِ ينحسمُ معه إثبات وجودِ الله تعالىٰ.

وقوله: (**وبالجملة، فلتعلم أن الكائنات كلها يستحيل منها الاختراع لأثر ما، بل جميعها مخلوق لمولانا جلّ وعز، ومفتقر إليه أشد الافتقار ابتداء ودوامًا بلا واسطة، فبهذا شهد البرهان العقلي، ودل عليه الكتاب، والسنة، وإجماع السلف الصالح، قبل ظهور البدع**):

وهذا كلامٌ غير صحيح؛ فإن مذهبَ السلفِ بريء من مِثلِ هذا، فليس مذهبهم نفي الحكمة والأسباب، بل مذهبهم مُتوائم مُتماشٍ مع القرآنِ. والقرآنُ مليء بذكرِ مسؤوليةِ الإنسانِ، وكذلك السببيةُ معروفة، والناسُ يُميِّزون بين العلةِ وغيرها، ولكن هذه بدعةٌ أشعرية ما أنزلَ الله تعالىٰ بها من سُلطان.

وقوله: ((**ص) وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ اتِّصَافِهِ تَعَالَى بِالْقُدْرَةِ، وَالإِرَادَةِ، وَالْعِلْمِ، وَالْحَيَاةِ: فَلأَنَّهُ لَوِ انْتَفَى شَيْءٌ مِنْهَا، لَمَا وُجِدَ شَيْءٌ مِنَ الْحَوَادِث.**

(ش) قد تقدم لك: أن تأثير القدرة الأزلية موقوف على إرادته تعالى ذلك الأثر، وإرادته تعالى ذلك الأثر، موقوفة على العلم به، والاتصاف بالقدرة والإرادة والعلم، موقوف على الاتصاف بالحياة؛ إذ هي شرط فيها، ووجوب المشروط بدون شرطه مُستحيل، فإذًا وجود حادث أيٍّ كان، موقوف على اتصاف مُحدثه بهذه الصفات الأربع، فلو انتفى شيء منها، لما وجد شيء من الحوادث؛ للزوم عجزه حينئذ، وبهذا تبين وجوب وجود

اتصافه تعالى بهذه الصفات في الأزل؛ إذ لو كانت حادثة، لزم توقف إحداثها على اتصافه تعالى بأمثالها قبلها، ثم ينقل الكلام إلى أمثالها، ويلزم التسلسل، وهو مُحال، فيكون وجود تلك الصفات على هذا التقدير مُحالًا، وذلك مُؤدٍّ إلى المحذور المذكور، وهو أن لا يوجد شيء من الحوادث. وبهذا تعرف أيضًا وجوب عُموم التعلّق للمتعلّق منها؛ كالعلم، والقدرة، والإرادة؛ إذ لو اختصّت ببعض المتعلّقات دون بعض، لزم الافتقار إلى المخصّص فتكون حادثة، ولا يمكن أن يكون المُحدِث لها غير الموصوف بها؛ لما عرفت من وجوب الوحدانية له تعالى، وانفراده بالاختراع، وإحداثه تعالى لها فرع اتصافه بأمثالها قبلها، ثم ينقل الكلام إلى تلك الأمثال، ويجيء ما قد سبق. فقد بان لك بهذا، أن البرهان الذي ذكرناه في أصل العقيدة يؤخذ منه ثلاثة أمور: وجود هذه الصفات، ووجوب القدم والبقاء لها، ووجوب عُموم التعلّق للمتعلّق منها. وقد أشار في أصل العقيدة، إلى أن البرهان الذي ذكره، هو لهذه المطالب الثلاثة، أما الوجود والوجوب، فأشار إليهما بقوله: ووجوب اتصافه تعالى بالقدرة والإرادة؛ إذ الوجوب لهذه الصفات يستلزم وجودها، وأشار إلى المطلب الثالث وهو: عّموم التعلّق للمتعلّق منها، بالألف واللام التي أدخلها على صفة القدرة وما بعدها من الصفات، فإنها للعهد، والمعهود به الصفات التي فسر تعلّقها فيما سبق، وبالله التوفيق):

المتكلمون في العادةِ يجعلون لكلِّ صفة دليلًا خاصًا به، والمُصنفُ جمعَ هذه الصفات الأربعة في دليلٍ واحد، وهو دليلُ حُدوثِ الأشياء.

لكن في بيانِ أدلتها التفصيليةِ، قالوا: الفعلُ الحادثُ يدلُّ علىٰ القدرةِ، والاتقانُ يدلُّ علىٰ العلمِ، والتخصيصُ يدلُّ علىٰ الإرادةِ، والحياةُ مشروطة بهذه الصفاتِ، فإذا وجدت الحياةُ، وجدت هذه الصفات؛ لأن الحياةَ شرطٌ فيها؛ فتُعرفُ حياةُ زيدٍ بكلامه، فإن رأيتَ زيدًا يتكلم عرفت أنه حي؛ لأن شرطَ الكلامِ الحياة، فلو كان ميتًا لما تكلَّم. ولو رأيت زيدًا يمشي، عرفت أنه حي؛ لأن شرطَ المشي الحياة، فيستدلون بالمشروطِ علىٰ الشرطِ.

إذن: المتكلمون يجعلون لكلِّ صفةٍ دليلًا خاصًا به، وهذا بيانها وتفصيلها:

١) **صفةُ العلمِ**: الإتقانُ يدلُّ على العلمِ. **فإن قِيلَ**: كيف يكون الإتقانُ دليلًا على العلمِ ؟ **الجوابُ** يتضحُ بالمثالِ: فلو قال شخصٌ لآخر: اكتب بلغةٍ أخرى غير العربية، فكتبَ بإتقان، **فيُقال**: هذا يعلمُ، والذي دلّنا على علمهِ إتقانه. وكذا لو قال شخصٌ لآخر: اكتب شيئًا باللغةِ العربيةِ، فكتبَ (بسمِ الله الرحمنِ الرحيمِ)، فجاء بالسينِ بعد الباءِ، والميمِ بعد السينِ، وهكذا على وجهِ الإتقانِ، دلَّ على علمهِ بما يكتب. وكذا لو أردت معرفةَ الماهرِ بالسباحةِ، أو الرمايةِ، أو الخياطةِ، أو البناءِ والعمارةِ، ونحو ذلك، فاعرض عليه القيامَ بها، فإن قامَ بها وتجاوزها بإتقان، عرفنا مدى علمه بها.

٢) **صفةُ الإرادةِ**: التخصيصُ يدلُّ على الإرادةِ. **فإن قِيلَ**: كيف يكون التخصيصُ دليلًا على الإرادةِ ؟ **الجوابُ** يتضحُ كذلك بالمثالِ: فحين تجد شخصًا يُخصِّص لباسًا مُعينًا دون غيره؛ كأن يلبس ثوبًا أبيض دون غيرهِ من الألوانِ، فتخصِّيصه هذا اللون باللبسِ دون غيره يدلُّ على إرادتهِ. وهذا يشتركُ فيه الكبير والصغير المُميِّز، بخلافِ الصبي غير المُميِّز فلا إرادةَ له، فيُلبِسه أهله ما يُناسبه لا ما يُريده.

فبالنظرِ إلى هذا الكون، نجدُ أنه مليء بالتخصيصاتِ؛ فهذه الشمسُ

يتلوها القمر، وهذا الليلُ الذي يعقبه النهار، وهذه النجومُ النيرات في السماءِ وغيرها، كُلها تدلُّ علىٰ إرادتِهِ سُبحانه وتعالىٰ.

٣) **صفةُ القدرةِ**: الفعلُ الحادثِ يدلُّ علىٰ القدرةِ. **فإن قِيلَ**: كيف يكون الفعلُ الحادث دليلًا علىٰ القدرةِ ؟ **قِيلَ**: بالنظرِ والمُشاهدةِ؛ فترىٰ الشخصَ يمشي ويذهب ويجيء، وهذه كُلها أفعالٌ حادثةٌ تدلُّ علىٰ قدرتِهِ، بخلافِ ما لا يقدر عليه؛ كالطيرانِ في الهواءِ، والمشي علىٰ الماءِ.

أما طريقةُ المُصنفِ في إثباتها، فقال: (**قد تقدم لك: أن تأثير القدرة الأزلية موقوف على إرادته تعالى ذلك الأثر، وإرادته تعالى ذلك الأثر موقوفة على العلم به، والاتصاف بالقدرة والإرادة والعلم موقوف على الاتصاف بالحياة؛ إذ هي شرط فيها، ووجود المشروط بدون شرطه مُستحيل. فإذًا وجود حادث أي حادث كان، موقوف على اتصاف مُحدِثه بهذه الصفات الأربع، فلو انتفى شيء منها، لما وجد شيء من الحوادث؛ للزوم عجزه حينئذ**):

وهو دليلٌ صحيحٌ في ذاتِهِ؛ فإن بين هذه الصفات تلازم، وبمجموعِ هذه الصفات الأربع يتمُّ إيجاد الأشياء، فالمُوجِدُ للشيء لابُدَّ أن يكون عالمًا، قادرًا، مُريدًا، حيًا؛ فبالإرادةِ الجازمةِ والقدرةِ التامةِ مع العلمِ يُوجدُ الشيء. فوجودُ الحادثِ يدلُّ علىٰ العلمِ والقدرةِ والإرادةِ، وتنتفي الأفعال الطبيعية؛ كإحراقِ النارِ، وإضاءةِ الشمسِ؛ فالنارُ تحرقُ كلَّ شيء ولا تُخصِّصُ شيئًا بالإحراقِ دون شيء، والماءُ يروي الجميعَ دون تخصيص، فكلُّ من شربَ الماء من صغيرٍ أو كبيرٍ، أو ذكرٍ أو انثىٰ، أو مُسلمٍ أو كافرٍ، ارتوىٰ به. لكن حين يُرىٰ التخصيص، يُعلم أن الفعلَ

لم ينشأ عن طبيعة، بل بإرادةٍ جازمةٍ وقدرةٍ تامةٍ وعلمٍ، وبهذه الصفات يُوجدُ الفعلُ، ووجودُ الفعلِ يدلُّ علىٰ اتصافهِ بهذه الصفاتِ المجموعةِ، من الحياةِ، والعلمِ، والإرادةِ، والقدرةِ.

إذن: أثبتَ المُصنفُ الحياةَ، والإرادةَ، والقدرةَ، والعلمَ، بفعلهِ تعالىٰ؛ وذلك أن الفعلَ الحادثَ يُثبتُ كونه مُريدًا عالمًا قادرًا حيًا. فيرىٰ أن الشيء لا يتحقَّقُ إلا بالقدرةِ، وأن تتوجّه إليه الإرادة، والإرادةُ مسبوقةٌ بالعلمِ، فهو لا يُريدُ إلا وهو يعلمُ الشيءَ المُرادَ، وهذه الصفاتُ شرطٌ في وجودِ الشيءِ الحادثِ، وهي مشروطةٌ بالحياةِ، والحياةُ شرطٌ فيها. وهذا مقبول؛ لأن هناك تلازمٌ بينَ هذه الصفات؛ فمن أرادَ شيئًا، وعنده قدرة عليه وقعَ المُراد؛ كمن أرادَ القيامَ وهو قادرٌ عليه، تحقَّقَ فِعْل ما أراده وهو القيام.

وقوله: (**وبهذا تبين وجوب وجود اتصافه تعالى بهذه الصفات في الأزل؛ إذ لو كانت حادثة لزم توقف إحداثها على اتصافه تعالى بأمثالها قبلها، ثم ينتقل الكلام إلى أمثالها، ويلزم التسلسل وهو مُحال، فيكون وجود تلك الصفات على هذا التقدير مُحالًا، وذلك مُؤدٍ إلى المحذور المذكور، وهو أن لا يوجد شيء من الحوادث**):

أرادَ المُصنفُ أن ينفي سِمَةَ الحُدوثِ عن الصفاتِ، يعني: أنها كُلها قديمة، فيُقال إذن: كيف تعلَّقَ القديمُ بهذه الأشياء الحادثة ؟ وهذا هو الأمرُ المُشكِلُ عندهم، وأهلُ السُنةِ والجماعةِ لا مانعَ عندهم من أن يفعلَ الله تعالىٰ بإرادةٍ حادثة، ويعلمَ بعلمٍ حادث، ونحو ذلك.

وقوله: (**وبهذا تعرف أيضًا وجوب عُموم التعلق للمُتعلّق منها؛ كالعلم والقدرة والإرادة؛ إذ لو اختصت ببعض المتعلّقات دون بعض، لزم الافتقار إلى المُخصّص فتكون حادثة، ولا يُمكن أن يكون المُحدِث لها غير الموصوف بها؛ لما عرفت من وجوب الوحدانية له تعالى، وانفراده بالاختراع، وإحداثه تعالى لها فرع اتصافه بأمثالها قبلها، ثم ينقل الكلام إلى تلك الأمثال، ويجيء ما قد سبق**):

يعني: أن اتصافه تعالىٰ بهذه الصفاتِ واجبٌ ليس من قبيلِ الجائزِ المُمكنِ، أما المخلوقُ فصفاته جائزةٌ مُمكنة، فالمخلوقُ جائزٌ أن يعلمَ، وجائزٌ ألاَّ يعلم، أما علمُ الله تعالىٰ فهو علمٌ واجب.

وقوله: ((ص) **وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ السَّمْعِ لَهُ تَعَالَى وَالْبَصَرِ وَالْكَلَامِ: فَالْكِتَابُ، وَالسُّنَّةُ، وَالإِجْمَاعُ. وَأَيْضًا لَوْ لَمْ يَتَّصِفْ بِهَا، لَزِمَ أَنْ يَتَّصِفَ بِأَضْدَادِهَا وَهِيَ نَقَائِصُ، وَالنَّقْصُ عَلَيْهِ تَعَالَى مُحَالٌ**):

خالفَ المُصنفُ في هذا البرهانِ منهجَ المتكلمين؛ لأن المتكلمين يُدرِجون السمعَ والبصرَ ضمنَ الأدلةِ العقليةِ؛ لأنه يسبقُ عندهم إثباتَ النبوةِ، وكلُّ ما يسبقُ إثباتَ النبوةِ لا تُقبلُ فيه الدلالةُ السمعية، فلابُدَّ من إثباتها بدلالةِ العقلِ.

فالمُصنفُ لا يرىٰ أن السمعَ والبصرَ والكلامَ، يتوقفُ عليها ثبوتُ النبوةِ، ولكن في الواقعِ هي مُتوقفةٌ عليها حسبَ منهجهم.

وكذا خالفهم في بعضِ مُقدِّماتِ دليلِ إثباتِ وجودِ الله تعالىٰ؛ فمُقدِّماته علىٰ وجودِ الله تعالىٰ لم يُدلِّل عليها، بخلافِ المتكلمين، فإنهم يُدلِّلونَ علىٰ بعضِ قضاياه؛ كمسألةِ القديمِ لا يجوزُ عدمه، فتراهم يُدلِّلونَ علىٰ هذه القضيةِ، وأما

المُصنفُ فيذكرها كأنها قاعدة مُسلَّمة في المُقدِّماتِ.

والمتكلمون عُمومًا يرون أن مسائلَ الإلهيات، لا تُقبلُ فيها الأدلةُ السمعية؛ إذ لابُدَّ أولًا من إثباتِ وجودِ الله تعالىٰ. فقولُ الرسولِ المُرْسَل: أنا مُرسَلٌ من عند الله تعالىٰ، يتضمنُ وجودَ مُرسِلٍ ورسولٍ ورسالةٍ يأتي بها، فلابُدَّ أن يكون هناك ثالث عقلًا، وهو مُرسِلٌ بصفاتِهِ؛ حي، عليم، قدير، سميع، بصير.

فالمتكلمون يرونَ أن السمعَ والبصرَ داخلان في الصفاتِ التي تسبقُ إثباتَ النبوةِ؛ لأن النبيَ حين يقول: إن الله تعالىٰ أرسلني، لابُدَّ أن يكون المُرسِلُ مُطّلِعًا عليه يراه ويسمعه، وهذه كُلها مما تسبقُ إثباتَ النبوةِ، والمُصنفُ خالفَ المتكلمين في المنهجِ.

فإذا جاء النبي وقال: أنا مُرسَلٌ من الله تعالىٰ، فلا يُقبلُ منه شيء إلا إذا ثبتت نبوته، ولا يُقبلُ منه ما يتعلّقُ بالذاتِ الإلهيةِ، فكلُّ ما يُخالفُ الدليل العقلي الذي أُثبتَ به وجود الله تعالىٰ لا يُقبل.

إذن: لابُدَّ عندهم أولًا من إثباتِ المُرسِلِ وهو الله تعالىٰ، وإثباتِ صفاتِهِ، والتي هي سبعٌ عند الأشاعرةِ، وأما المعتزلةُ فلابُدَّ من إثباتِ أمورٍ أُخرىٰ؛ كالعدلِ وأن الله تعالىٰ لا يظلم، ويقصدونَ به نفي القدرِ، فيدخلونها في الأمورِ التي تسبقُ إثباتَ النبوةِ.

فالمُصنفُ ذكرَ دليلين لإثباتِ هذه الصفات:

١- الدليلُ السمعي، الذي خالفَ به المتكلمين.

٢- الدليلُ العقلي من بابِ التنزلِ، في قولِهِ: (**وأيضًا لو لم يتصف بها، لزم أن يتصف بأضدادها وهي نقائص، والنقص عليه مُحال**)، ثم ذكرَ سببَ تقديمهِ لدليلِ النقلِ علىٰ العقلِ.

وقوله: ((**ش) هذه الثلاثة، لمّا لم تتوقف على معرفتها دلالة المعجزة على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام، صح أن يستند في معرفة وجوب اتصافه تعالى بها، إلى قول الرسول عليه وعلى آله الصلاة والسلام، والدليل الشرعي فيها أقوى من الدليل العقلي، ولهذا بدأنا به في أصل العقيدة، وقولنا فيها في الدليل الثاني العقلي والنقص على الله تعالى مُحال، يعني: لأنه يستلزم أن يحتاج حينئذ إلى من يُكمله، بأن يدفع عنه ذلك النقص ويخلق له الكمال، وذلك يستلزم حُدوثه وافتقاره إلى إله آخر. كيف وقد تقرّر بالدليل وجوب الوحدانية له تعالى، وأيضًا لو اتصف تعالى بتلك النقائص، لزم أن يكون بعض مخلوقاته أكمل منه - تعالى الله عن ذلك - لسلامة كثير من المخلوقات من تلك النقائص، والمخلوق يستحيل أن يكون أشرف من خالقه، وهذا الدليل العقلي وإن كان لا يسلم من الاعتراض، فذكره على سبيل التبعية والتقوية لما هو مُستقل بنفسه، ولا يرد عليه شيء، وهو الدليل النقلي حسن، وقد لوّحنا إلى ذلك بتأخيره في أصل العقيدة وبالله التوفيق**).

قوله: (**هذه الثلاثة لمّا لم تتوقف على معرفتها دلالة المعجزة على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام، صح أن يستند في معرفة وجوب اتصافه تعالى بها إلى قول الرسول عليه وعلى آله الصلاة والسلام**):

هذه دعواه، فهو يقولُ: إن هذه الصفات الثلاث، لا يتوقفُ عليها دلالة المُعجزة علىٰ صدقِ الرسولِ. ونقولُ: بل يتوقفُ حسبَ منهجهم؛ لأن الرسولَ حين يقول: أنا رسولٌ من الله تعالىٰ، أرسلني وأمرني وأيّدني،

فلابُدَّ أن يكون من أرسله يسمعُ ويرىٰ ويتكلم؛ ليُؤيّده بالمعجزةِ حين يقول له الرسول: يا رب أيّدني.

ودليلُ المُعجزةِ عند المتكلمين دليلٌ وضعي؛ كأنما يقول الله تعالىٰ: صدقَ عبدي فيما يُبلغُ عني. فمفهومُ المُعجزةِ عند المتكلمين كأنها تصديقٌ للنبي، ويُشبّهونها بالمَلِك البعيدِ وهو يرىٰ رعيته، ويسمع ما يقولون، فقال جليسُ الملكِ للرعيةِ: إن الملكَ يأمركم بكذا وكذا،ودليلُ صدقي أن الملكَ الآن يُخالفُ عادته، فقالَ للملكِ: أيها الملكُ، إن كنتُ صادقًا في كلامي، فقم واقعد، فقامَ الملكُ وقعد، قالوا: فقيامُ الملكِ وقعودهِ نُزولًا علىٰ طلبِ الشخصِ، يُعدُّ تصديقًا له بما يقول. فكذلك الله تعالىٰ - وله المثل الأعلىٰ - يقولون: المعجزةُ تصديقٌ للرُسلِ فيما يُبلّغون عن الله تعالىٰ، فَجَعْل عصا مُوسىٰ حية تسعىٰ، هي بمنزلةِ قولهِ:صدقَ عبدي فيما يُبلّغُ عني. فهنا المُعجزةُ مُتوقفة علىٰ رؤيةٍ وسماع، يعني: أنه يراه ويسمعه، فكيف يقول: إن المُعجزةَ غير مُتوقفة عليها ؟ ويدلُّ عليه: التمثيلُ الذي ساقه المُصنفُ عن الملكِ، فإنه يتضمنُ سمعًا ورؤية، وهي سابقةٌ للنبوةِ وإثباتها، فكيف ينفي توقفّ هذه الصفات علىٰ دلالةِ المعجزةِ ؟!

إذن: فلابُدَّ أن يكون الله الذي أمره ونهاه، مُتكلمٌ سميعٌ بصيرٌ؛ حتىٰ يراه ويسمعه ويُؤيّده بالمُعجزةِ، ولذا فكلامُ المُصنفِ في هذا

المقامِ ليس دقيقًا، بل فيه اضطراب، وهذا دأبُ المتكلمين، أنهم على اضطرابٍ دائمٍ.

وقوله: (**والدليل الشرعي فيها أقوى من الدليل العقلي**):

يعني: يُوجدُ دليلٌ عقلي في معيةِ الدليلِ الشرعي، لكنَّ الدليلَ الشرعيَ مُقدَّمٌ في هذا المقامِ وهو أقوى، ولهذا قال: (**ولهذا بدأنا به في أصل العقيدة**).

وقوله: (**وقولنا فيها في الدليل الثاني العقلي: والنقص على الله تعالى مُحال، يعني: لأنه يستلزم أن يحتاج حينئذ إلى من يكمله، بأن يدفع عنه ذلك النقص، ويخلق له الكمال، وذلك يستلزم حدوثه وافتقاره إلى إله آخر، كيف وقد تقرَّر بالدليل وجوب الوحدانية له تعالى، وأيضًا لو اتصف تعالى بتلك النقائص، لزم أن يكون بعض مخلوقاته أكمل منه -تعالى الله عن ذلك- لسلامة كثير من المخلوقات من تلك النقائص، والمخلوق يستحيل أن يكون أشرف من خالقه**):

مغروسٌ في فِطَرِ الناسِ، تنزّه الله تعالى عن النقائصِ، ولذا تجدُ استدلالات القرآن في عدمِ استحقاقِ المعبوداتِ للعبادةِ مُنصبّة إلى عَجْزِها، كما قال تعالى: ﴿ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ﴾ [الأعراف:١٤٨]، وقوله تعالى: ﴿ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴾ [الشعراء:٧٢-٧٣]، فقد غُرِسَ في الفِطَرِ الكمال الإلهي، يعني: أن الإلهَ له الكمالُ المُطلق، وأن العاجزَ لا يستحقُ شيئًا من العبوديةِ، كما قالَ تعالى في قصةِ إبراهيمَ عليه السلام مع أبيهِ: ﴿ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا

يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا ﴾ [مريم:٤٢] ؟ ولو كان الأمرُ عاديًا، لقالَ الأبُ لابنهِ إبراهيمَ عليه السلام: نعم، أعبدُ ما لا يسمعُ ولا يبصرُ، فكان ماذا ؟ لكن المُرادَ أنهم يعرفون نقصَ هذه المعبودات، فهو يُقرِّره بهذا النقصِ علىٰ عدمِ استحقاقِ العبادةِ، يعني: كيف تعبده وأنت تعرفُ نقصه ؟! ولذا قالَ الله تعالىٰ عن قومِ إبراهيمَ بعد مُحاجةِ إبراهيمَ عليه السلام لهم: ﴿ فَرَجَعُوٓاْ إِلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ فَقَالُوٓاْ إِنَّكُمۡ أَنتُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [الأنبياء:٦٤]، كيف والله تعالىٰ يقول عن هذه المعبوداتِ الباطلةِ: ﴿ أَمۡوَٰتٌ غَيۡرُ أَحۡيَآءٖۖ وَمَا يَشۡعُرُونَ أَيَّانَ يُبۡعَثُونَ ﴾ [النمل:٢١] ؟ يعني: إذا كانت كذلك، فكيف يُطلبُ منها قضاءُ الحاجاتِ، وكشفُ المُلماتِ، وتفريجُ الكرباتِ ؟! فهذا يدعوا إلىٰ السُخريةِ، ويدلُّ علىٰ نقصِ العُقولِ.

فاستعمالُ القرآنِ لهذه الحُججِ في التقليلِ من شأنها، دليلٌ علىٰ أن الكمالَ في الإلهِ الحقِّ المُبين، شيءٌ فطري.

فالمُصنفُ يُقلِّلُ من الاستدلالِ بالكمالِ، ويرىٰ أنه ليس قويًا في دلالتهِ، وهذا غير صحيح، بل هو وفق المنهجِ القرآني، الذي يُقرِّرُ بأن الكمالَ الذي هو من صفاتِ الألوهيةِ واستحقاقاتها، شيءٌ فطري، حتىٰ النبيَ ﷺ نبهنا إلىٰ الدجالِ حين يدَّعي الربوبيةَ، فقال عليه الصلاة والسلام: «مَا بَعَثَ الله مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَنْذَرَ قَوْمَهُ الأَعْوَرَ الكَذَّابَ، إِنَّهُ أَعْوَرُ

وَإِنَّ رَبَّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ »[1]، فالنقصُ دليلٌ على عدمِ استحقاقِ وصفِ الربوبيةِ والألوهيةِ. ولذلك ممَّا نشعرُ به في قلوبنا، أن الله تعالى يسمعُ ويُبصرُ وله صفاتُ الكمالِ، والقرآنُ والسُنةُ يُثبتان هذا المعنى.

إذن: فهذا الكمالُ شيءٌ مغروسٌ في نُفوسِ المؤمنين، وهم مُصدِّقون مُؤمنون به.

وقوله: (**وهذا الدليل العقلي وإن كان لا يسلم من الاعتراض، فذكره على سبيل التبعية والتقوية لما هو مُستقل بنفسه، ولا يرد عليه شيء، وهو الدليل النقلي حسن، وقد لوحنا إلى ذلك بتأخيره في أصل العقيدة**):

يقصدُ: أن بعضَ الكمالاتِ عند الإنسانِ، قد تكون كمالًا بالنسبةِ إليه، لكنها ليست كمالًا بالنسبةِ لله تعالى؛ كالنومِ، والأكلِ والشربِ، ونحو ذلك، فهذه وإن كانت كمالات بالنسبةِ للإنسانِ، لكنها مشوبة بنقصٍ؛ فالذي يأكلُ أكملُ من الذي لا يأكل، والفحلُ أكملُ من غيره، لكن هذه الكمالات مشوبة بالاحتياجِ، والاحتياجُ نقصٌ، والله تعالى غنيٌ غِنى مُطلقًا، **وعليه:** فالسمعُ والبصرُ ليس فيهما احتياج، فلا يَرِدُ الاعتراض عليهما.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه،كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ طه:٣٩، تُغذى، وقوله جلَّ ذكره: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ القمر:١٤، ح (٧٤٠٨)، ومسلم في صحيحه، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ذكر الدجال وصفته وما معه، ح (٢٩٣٣).

ولـذا نقـولُ في صياغةِ دليـلِ الكمـالِ: إن الكمـالَ الـذي لا نقـصَ فيـه بوجهٍ من الوجوهِ، فالله تعالىٰ أولىٰ به.

وقوله: ((ص) **وَأَمَّا بُرْهَانُ كَوْنِ فِعْلِ الْمُمْكِنَاتِ أَوْ تَرْكِهَا جَائِزًا فِي حَقِّهِ تَعَالَى: فَلأَنَّهُ لَوْ وَجَبَ عَلَيْهِ تَعَالَى شَيْءٌ مِنْهَا عَقْلًا أَوِ اسْتَحَالَ عَقْلًا، لانْقَلَبَ الْمُمْكِنُ وَاجِبًا أَوْ مُسْتَحِيلًا، وَذَلِكَ لا يُعْقَلُ.**

(ش) **لا شك أن المُمكن في اصطلاح المتكلمين مُرادف للجائز، فيكون معناه: هو الذي يصح في العقل وجوده وعدمه، فإذًا: لو وجب وجوده عقلًا أو استحال عقلًا، لزم قلب الحقائق وذلك لا يعقل. وأيضًا فالمعتزلة إنما يوجبون من المُمكنات على الله تعالى، فعل الصلاح والأصلح للخلق، والمُشاهدة والشرع يقضيان بفساد قولهم في ذلك، كما أشرنا إليه فيما سبق عند شرح قولنا في أصل العقيدة، وأما الجائز في حقه تعالى فلو وجب فعل الصلاح والأصلح على الله تعالى كما تقوله المعتزلة، لهداهم سبحانه وتعالى إلى الصواب في عقائدهم، ولما تركهم في عماهم يترددون، وهوسهم في هذا الفصل ظاهر لكل عاقل، فلا نطيل به، وبالله التوفيق**):

أرادَ المُصنفُ أن ينفي الحكمةَ في صفاتِ الله تعالىٰ، ولذلك قالَ: كلُّ شيءٍ يُعدُّ جائزًا في حقِ الله تعالىٰ، ولا شيءَ واجبٌ عليه عقلًا. نقول: نعم، لا يجبُ عليه شيء عقلًا كما تقوله المعتزلة، بل هو واجبٌ أوجبه الله تعالىٰ علىٰ نفسهِ تفضلًا، فمُقتضىٰ صفات الله تعالىٰ تُوجبها. وهو بهذا الكلامِ يعمدُ إلىٰ نفي الحكمةِ، وهذا كلامٌ غير صحيح، ولـذا جَعلَ إثباتَ النبواتِ وبعثَ الرُسلِ، من قبيلِ الجائزاتِ وليس من قبيلِ

الواجباتِ، وهذا خطأ كبير.

وأشارَ المُصنفُ إلىٰ الإيجابِ العقلي، ووجوب فعلِ الصلاحِ والأصلحِ عند المعتزلةِ، والإيجابُ العقلي ووجوبُ فعلِ الصلاحِ والأصلحِ لا يقول به السلف، وهم محجوجونَ بالواقعِ، لكن لا يمنعُ من ذلك أن الله تعالىٰ له أفعالٌ يستحيلُ تصوّرُ عدمِ فعلها؛ كإرسالِ الرُسلِ، كما قال تعالىٰ: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ. فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ ﴾ [المؤمنون:١١٦-١١٧]؛ لأن هذا مُقتضىٰ حكمته، فحكمته تأبىٰ أن يتركَ الناس هملًا، ولا يُرسلَ إليهم رسُولًا، وكذلك تأبىٰ أن يُساوي الله تعالىٰ بين الظلمةِ والمُجرمين والصالحين، كما قال تعالىٰ: ﴿ أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ . مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ [القلم:٣٤-٣٥]. لكن مُقتضىٰ عقيدتهم هذه، أن الله تعالىٰ يُمكنُ أن يُعذِّبَ الأنبياءَ والمؤمنين والصالحين؛ لأنه مُلكه يتصرّف فيه كيف يشاء. لكن نقول: لا يُمكنُ هذا؛ لأن عدله تعالىٰ يمنعه من ذلك، قالَ تعالىٰ في الحديثِ القدسي: «يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَىٰ نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا فَلَا تَظَالَمُوا »[1]، فهو تعالىٰ الذي أوجبَ العدلَ علىٰ نفسهِ، فالحكمةُ والعدلُ الإلهيين يقتضيان أمورًا لا يُتصوّرُ أن الله تعالىٰ يفعلها.

وقوله: ((ص) **وَأَمَّا الرُّسُلُ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، فَيَجِبُ فِي حَقِّهِمُ**

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه،كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، ح(٢٥٧٧).

الصِّدْقُ، وَالأَمَانَةُ، وَتَبْلِيغُ مَا أُمِرُوا بِتَبْلِيغِهِ لِلْخَلْقِ. وَيَسْتَحِيلُ فِي حَقِّهِمْ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَضْدَادُ هَذِهِ الصِّفَاتِ، وَهِيَ: الْكَذِبُ، وَالْخِيَانَةُ بِفِعْلِ شَيْءٍ مِمَّا نُهُوا عَنْهُ نَهْيَ تَحْرِيمٍ أَوْ كَرَاهَةٍ، أَوْ كِتْمَانُ شَيْءٍ مِمَّا أُمِرُوا بِتَبْلِيغِهِ لِلْخَلْقِ. وَيَجُوزُ فِي حَقِّهِمْ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، مَا هُوَ مِنَ الأَعْرَاضِ الْبَشَرِيَّةِ الَّتِي لَا تُؤَدِّي لِنَقْصٍ فِي مَرَاتِبِهِمُ الْعَلِيَّةِ؛ كَالْمَرَضِ وَنَحْوِهِ):

وقوعُ بعضِ الأخطاءِ من الأنبياءِ عليهم الصلاة والسلام واردٌ في القرآنِ الكريمِ، ولكنَّ القرآنَ يُنزِّه الأنبياءَ عن الوقوعِ في المُحرّماتِ والمكروهاتِ.

والواقعُ أنه وقعَ منهم شيءٌ من الأخطاءِ وأثبته القرآن؛ فقالَ الله تعالىٰ عن آدمَ عليه السلام: ﴿ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴾ [طه:١٢١]، وكذا الأنبياء قد عُوتبوا في القرآنِ؛ فقد سألَ نوحٌ عليه السلام نجاةَ ابنهِ، فعاتبه الله تعالىٰ فقالَ: ﴿ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴾ [هود:٤٦]، وقالَ عن داودَ عليه السلام: ﴿ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ﴾ [ص:٢٤]، وعُوتبَ سليمانُ عليه السلام حين أحرقَ بيتًا من النملِ، وعُوتبَ مُوسىٰ عليه السلام، وقال نبينا عليه الصلاة والسلام عن إبراهيمَ عليه السلام: « لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَّا ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ، ثِنْتَيْنِ مِنْهُنَّ فِي ذَاتِ الله »[1]، وله عُذره فهي من المعاريضِ، ونبينا الأكرم عليه الصلاة

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالىٰ: ﴿ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ
-

والسلام قال في آخرِ حياته: «اللهمَّ إِنَّمَا مُحَمَّدٌ بَشَرٌ، يَغْضَبُ كَمَا يَغْضَبُ الْبَشَرُ، وَإِنِّي قَدِ اتَّخَذْتُ عِنْدَكَ عَهْدًا لَنْ تُخْلِفَنِيهِ،فَأَيُّمَا مُؤْمِنٍ آذَيْتُهُ، أَوْ سَبَبْتُهُ، أَوْ جَلَدْتُهُ، فَاجْعَلْهَا لَهُ كَفَّارَةً، وَقُرْبَةً، تُقَرِّبُهُ بِهَا إِلَيْكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»[1]، وقال تعالىٰ: ﴿ لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ ﴾ [الفتح:٢].

فإن قِيلَ: لا يقعُ الخطأ منهم، قِيلَ: فما الذي يُغفرُ ممَّا وردَ في النصوصِ ؟ ولذلك هم يعتذرونَ يومَ القيامةِ عن الشفاعةِ، بذكرِ بعضِ هذه الأحداثِ التي وقعت منهم، وهذا يُبيِّنُ بشريتهم. وفي الشرعِ أن الإنسانَ إذا أخطأ ثم تاب، بُدِّلت سيئاته حسنات، وقد يرتفعُ مرتبةً أعلىٰ.

ونحن لا نتجاوزُ ما أخبرنا عنه القرآن، ولا نتأولُ فنقول: ما وقعُ منهم لا تُعدُّ أخطاءً، فقد قالَ تعالىٰ: ﴿ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ﴾ [البقرة:٣٧]، وقالَ عن داودَ عليه السلام: ﴿ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ﴾ [ص:٢٤]، وذكرَ ندمَ مُوسىٰ عليه السلام وتوبته.

فالمُبالغةُ في تأويلِ ما وقعَ من الأنبياءِ؛ لتمريرِ مفهومِ العصمةِ عند المتكلمين غير مقبول، فهم يرون أنه لا يقعُ منهم خطأ، ونحن نحتجُ

=

إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا ﴾النساء:١٢٥، ح(٣٣٥٨).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه،كتاب البر والصلة والآداب، باب من لعنه النبي ﷺ أو سبّه أو دعا عليه، وليس هو أهلًا لذلك، كان له زكاة وأجرًا ورحمة، ح(٢٦٠١).

عليهم بالواقعِ مما قصَّه علينا القرآن.

وأما مفهومُ العصمةِ عند أهلِ السُنةِ والجماعةِ: أن الخطأ يقعُ منهم عليهم الصلاة والسلام، ولكنهم لا يُقرّون علىٰ الخطأ؛ لأنهم هم القدوةُ والأسوةُ، كما قالَ تعالىٰ: ﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ ﴾ [التوبة:٤٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْـَٔاخِرَةَ ﴾ [الأنفال:٦٧]، وقوله تعالىٰ: ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ ﴾ [عبس:١-٢]، فهذه مُعاتبةٌ من الله تعالىٰ لنبيهِ ﷺ.

والمقصودُ أنهم لا يُقرّون علىٰ الأخطاءِ، وأما غيرهم من الأولياءِ والعلماءِ والصالحين، فيُمكنُ أن يقعَ منهم الخطأ، ويستمرُ علىٰ الخطأ ويموتُ عليه.

ومن هنا نستفيدُ فائدةً تربويةً علميةً، وهي: أن من تبيَّنت له السُنة، وكانت علىٰ خِلافِ أقوالِ هؤلاء الأئمةِ، فالواجبُ تركُ أقوالهم والاعتذار لهم؛ لأنهم ليسوا معصومين. ولكن إذا ثبتَ أن النبي ﷺ فعلَ شيئًا صارَ فعله سُنة، ما لم يكن من خصائصهِ، ولا يُمكنُ أن يُقال: قد يكون أخطأ، لأنه لو أخطأ لجاءَ القرآنُ بتصويبهِ.

إذن: فلنتعامل مع أخطائهم كما نتعامل مع النسخِ.

ومن دعاوىٰ المُبالغين في العصمةِ، قولهم: لو وقعَ الخطأ منهم، لكنا

مأمورين أن نقتدي به ولا نقتدي به، وهذا يُعدُّ تناقضًا، فنجمع بين: اتّبع ولا تتّبع. ونقول: هذه دعوىٰ لا تلزم؛ فنحنُ مأمورونَ باتباعهم، وأمَّا ما وقعوا فيه من الخطأ، فيأتيهم الوحي وينبههم عليه، فلا نكونُ مأمورين باتباعِ ما وقعوا فيه من الخطأ، فينتفي التعارضُ؛ كشأنِ الآياتِ المنسوخةِ، وردت آياتٌ بحكمٍ ولكن جاءَ ما ينسخها. فما وقعَ من الأنبياءِ عليهم الصلاة والسلام من أخطاء وأخبرَ عنها القرآن، فهي من هذا القبيلِ، وقد أخبرَ الله تعالىٰ أنهم تابوا منها، وهي حقائقُ ثابتة لا تحتاجُ إلىٰ تأويل.

لكن ينبغي أن يُنبه: إلىٰ أنه لا يُمكنُ أن يقعَ منهم عليهم الصلاة والسلام، ما يُنفّرُ عن الدعوةِ ويتعارضُ مع الأمانةِ، ولذلك الأنبياء صادقون، ولا يُمكنُ أن يقعَ منهم الكذب أبدًا؛ لأنه يتعارضُ مع مبدأ رسالتهم. أما ما هو من عوارضِ البشريةِ؛ كالغضبِ ونحوه، كما حصلَ من مُوسىٰ عليه السلام، فهذا واقعٌ وهو غضبٌ طبيعي، وكذا من مِثلِ دعاءِ نوحٍ عليه السلام لابنهِ فهو حبٌ طبيعي، فهذه الأمورُ البشريةُ تقعُ منهم عليهم الصلاة والسلام، ولا تتعارضُ مع مفهومِ العصمةِ.

ومسألةُ العصمةِ تُبحثُ في الأصولِ؛ لأنهم هم القدوةُ والأسوةُ، فحين نبحثُ: من المعصومُ ؟ نقول: هو الذي كلّ أقواله وأفعاله محلًا للاقتداءِ، وهم الرُسل عليهم الصلاة والسلام، فهم معصومون، وغيرهم غير معصومين إلا إذا وافقوا السُنةَ، وإلا فكلٌّ يُؤخذُ من قولهِ ويُرد إلا

صاحب هذا القبر، كما قالَ الأئمةُ رحمهم الله تعالىٰ.

ومُرادنا بهذه الأخطاءِ هي الصغائر، أما الكبائرُ فلا تقعُ منهم. والواجبُ ألا نتكلم إلا بما وقعَ وأخبرَ عنه القرآن دون زيادة.

ومن تأويلاتِ المتكلمين العجيبةِ لما وقعَ من الأنبياءِ عليهم الصلاة والسلام:

- قولهم عن آدمَ عليه السلام: أنه أكلَ من الشجرةِ قبلَ أن يكونَ نبيًا، وهذا خطأ؛ بل هو نبيٌ مُكلَّمٌ منذُ خُلق.

- وقالَ بعضهم: إن آدمَ عليه السلام تأولَ؛ فالله تعالىٰ نهاه عن الأكلِ من الشجرةِ، فأكلَ من جنسها، فظن أن التحريمَ واقعٌ علىٰ المُعَيّنِ.

- وبعضهم ناقشها مُناقشة صُوفية، فقالَ: في ظاهرِ الأمرِ ألا تأكل من الشجرةِ، وفي القَدَرِ كُل من الشجرةِ، يعني: أن الله تعالىٰ كتبَ عليه في القَدَرِ أن يأكلَ، فمكتوبٌ عليه أن يأكلَ، ونُهي شرعًا عن الأكلِ منها، فهو رأىٰ بالقدرِ، ثم قالَ: لو كنتُ مكانَ آدمَ عليه السلام لأكلتُ الشجرةَ كُلَّها بتمامها؛ مُنفِّذًا للقدرِ، وهذه نزعةٌ صوفيةٌ إباحية؛ يعني: مادامَ أن الشيءَ مُقدَّر عليك، فهو حُكْمُ الله تعالىٰ، فكلُّ ما وقعَ يُحبه الله تعالىٰ ويرضاه، وهذا فيه تحليلٌ للمُحرماتِ، فلا يكونُ هناك حلال ولا حرام، وهذا فيه انسلاخٌ من الشرعِ، وهو جبرٌ محض.

ومن الكتبِ التي اشتملت علىٰ أمثالِ هذه التأويلاتِ: كتابُ عصمةِ

الأنبياءِ للرازي، وكان هدفه الدفاعَ عن الأنبياءِ عليهم الصلاة والسلام، لكنه تأولّ تأويلاتٍ باطلة، ما أنزل الله بها من سُلطان.

وقوله: (**اعلم أن الرسول هو إنسان بعثه الله تعالى للخلق؛ ليبلغهم ما أوحى إليه**):

عرَّفَ الرسولَ بأنه: إنسانٌ بعثه الله تعالىٰ للخلقِ؛ ليُبلغهم ما أُوحي إليه، ومعلومٌ أن الذكورةَ شرطٌ في الرسالةِ، فلو قيَّده بالذكرِ، فقال: هو رجلٌ بعثه الله تعالىٰ إلىٰ الخلقِ ليُبلغهم ما أُوحي إليه، لكانَ أفضل؛ لموافقته النص في قولِهِ تعالىٰ: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا قَبۡلَكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡ ﴾ [الأنبياء:٧]، فذكرَ الرجلَ لا مُطلقَ إنسان؛ لأنه يدخلُ فيه المرأة، والمرأةُ لا تكون رسُولًا. وبعض العلماء يُعرِّفه بأنه: من أُوحي إليه بشرعٍ وأُمر بتبليغهِ، بخلافِ النبي، فهو من أُوحي إليه بشرعٍ ولم يُؤمر بتبليغهِ[١].

وأما قوله: (**وقد يخص بمن له كتاب، أو شريعة، أو نسخ لبعض أحكام الشريعة السابقة**):

فهذه اشتراطات ليس عليها أدلة تُؤيّدها؛ لأن بعضهم قد ثبتت رسالته ولم يأت بشرعٍ جديد، مثل سليمانَ مع داودَ عليهما السلام، ويوسفَ عليه السلام قال: ﴿ وَٱتَّبَعۡتُ مِلَّةَ ءَابَآءِيٓ ﴾ [يوسف:٣٨] وهو رسُولٌ، لقولِهِ

---

(١) انظر: أحمد بن عبد اللطيف: نبوة النساء بين المثبتين والنفاة، مكتبة العلوم والحِكم – مصر، ط١ ١٤٣٦هـ.

تعالىٰ: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَن يَبْعَثَ ٱللَّهُ مِنۢ بَعْدِهِۦ رَسُولًا ﴾ [غافر:٣٤].

وقوله: (**وهذا البعث من الجائزات عند أهل السنة، وأوجبته المعتزلة على أصلهم الفاسد في وجوب مُراعاة الصلاح والأصلح**):

بعثةُ الرُسلِ عنده من الجائزاتِ، وهذا خِلافُ ما قرَّره في القرآن؛ فالقرآنُ يَعيبُ عليهم هذا الأمر، فقالَ تعالىٰ: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾ [المؤمنون:١١٥]، فالله تعالىٰ لم يخلقنا عبثًا، ولم يتركنا سُدىٰ، بل أرسلَ إلينا رسُولًا، وعَرَفنا هذا من مُقتضىٰ حكمتهِ تعالىٰ؛ فمن قالَ: إن هذا جائز، ويُمكنُ ألا يبعث الله رسُولًا، فكأنه يُجيزُ نفي الحكمةِ عن الله تعالىٰ، كيف والله تعالىٰ يقول: ﴿ وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ ﴾ [الأنعام:٩١]، فمن يُجوّزُ عدمَ بعثةِ الرُسلِ، فإنه لم يُقدِّر الله تعالىٰ حقَّ قدره؛ لأنه ينفي عنه الحكمةَ؛ فكأن الله تعالىٰ خلقَ الناسَ عبثًا، ولذلك يكثرُ في القرآنِ بيان الحكمةِ الإلهيةِ، من مِثلِ قولهِ تعالىٰ: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ﴾ [ص:٢٧]، وقولهِ تعالىٰ: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ [الدخان:٣٨-٣٩]، فحين يقول: ﴿ بِٱلْحَقِّ ﴾، فإن فيه دلالة علىٰ حكمةٍ يُريدها سُبحانه وتعالىٰ، وهذا كُله من بابِ تأكيدِ الحكمةِ الإلهيةِ. ولا يُمكنُ أن يُتصوّرَ أن الله تعالىٰ يترك عباده هملًا دون

رسُول، وهذا فيه ردٌّ علىٰ نُفاةِ الحكمةِ.

ونحنُ لا نقولُ إنه واجبٌ عقلًا كالمعتزلةِ، بل هو واجبٌ من مُقتضىٰ صفاتِ الله تعالىٰ؛ بأنه هو الحكيم. فمثلًا: حين ترىٰ طفلًا يلعب، فيبني بيتًا علىٰ الشاطئ، وترىٰ رجلًا عاقلًا يبني بيتًا ليسكنه، ويدفعُ لأجلهِ مبالغ باهظة، ويأتي بمهندسين ليُقيموا بيته علىٰ أُصولهِ المُعتبرةِ عند أهله، فأيهما الذي يعبث ؟ فعقلك يدلك أن الطفلَ هو الذي يعبث، ولا يُعقلُ أن الآخرَ هو الذي يعبثُ بعد خسارةِ أموالهِ وجهدهِ، فيبني بيتًا ثم يهدمه.

ولذا حين تنظر إلىٰ خلقِ السمواتِ والأرض، تجدُ أنه تعالىٰ خلقهما لمقصدٍ، وكثيرًا ما يُؤكِّدُ عليه.

وعليه: فالقولُ بأن هذا البعثَ من الجائزاتِ، ومن الجائزِ ألا يُرسلَ لله تعالىٰ الرُسل، يُؤدي إلىٰ نفي الحكمةِ عن الله تعالىٰ، وهذا لا يصح، بل هو واجبٌ عليه، لم يُوجبه عليه أحد، وإنما أوجبه وأحقَّه تعالىٰ علىٰ نفسهِ من مُقتضىٰ صفاتهِ جلّ وعلا.

وقوله: (**وأحالته البراهمة لذلك أيضًا، ولا خفاء في هوسهم وكفرهم**):

البراهمةُ يرونَ بعثَ الرُسلِ مُحالًا؛ لأنهم يرونَ أن العقلَ فيه غُنيةٌ عن الرسولِ، وأن إرسالَ الرسولِ من بابِ تحصيلِ الحاصلِ، فقالوا: بعقولنا

يُمكنُ أن نُميّزَ بين الحقِ والباطلِ، فلا حاجةَ لإرسالِ الرُسلِ(١).

فيُقالُ لهم من بابِ التسليمِ: هب أن العقلَ يهتدي إلىٰ بعضِ الأمورِ، فما المانعُ بأن يتأكَّدَ ما دلَّ عليه العقل بما دلَّ عليه الرسول ؟ كما تستحضرُ عدةَ أدلةٍ في مسألةٍ واحدةٍ، فهل استحضارُ الدليلِ الثاني والثالث فيه عبث، أم هو من بابِ التأكيدِ ؟ هو من بابِ التأكيدِ، ولا يدلُّ استحضار الدليلِ الثاني علىٰ العبثيةِ.

وعليه: فلا يمتنعُ عقلًا تأكيدُ ما جاءت به العقول بما جاءَ به الرسول، وهذا علىٰ تسليمِ أن العقلَ يستقل، لكنّا وجدنا أن العقلَ لا يستقلُ بذلك، بل يحتاجُ إلىٰ الوحي لينوره بالغيبياتِ، وهذا ممَّا لا يتوصلُ إليه العقلُ بمجردهِ ولا يهتدي إليه.

نعم، قد يهتدي العقل إلىٰ معرفةِ الحارِ من البارِدِ فيُجتنب، وقد يعرف أن هذا سُمًا قاتلًا فيتركه، وكلُّ هذا في حدودِ التجاربِ.

والبراهمةُ لهم أدلة أُخرىٰ علىٰ ما ذهبوا إليه، منها: أن الرُسلَ يأتون بما تُحيله العقول؛ كالأمرِ بقتلِ البهائمِ، وسيأتي بيانه، وغيرها من الأدلةِ التي لا مجالَ لذكرها. لكن المقصود بيان أن كلامَ البراهمةِ كلامٌ ساقط.

---

(١) الشهرستاني: الملل والنِحل: ٢/ ٢٥٠، الماوردي: أعلام النبوة، ت: محمد شريف، دار إحياء العلوم- بيروت، ط٢ ١٤١٢هـ (٣٤).

وقوله: ((ص) **أمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ صِدْقِهِمْ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: فَلأَنَّهُمْ لَوْ لَمْ يَصْدُقُوا، لَلَزِمَ الْكَذِبُ فِي خَبَرِهِ تَعَالَى؛ لِتَصْدِيقِهِ تَعَالَى لَهُمْ بِالْمُعْجِزَةِ النَّازِلَةِ مَنْزِلَةَ قَوْلِهِ: صَدَقَ عَبْدِي فِي كُلِّ مَا يُبَلِّغُ عَنِّي**):

سبقَ تقريرُ المُصنفِ، من أن صفةَ السمعِ والبصرِ والكلامِ لا تتوقفُ عليها النبوة، وهنا ذكرَ أن النبوةَ لها تعلّقٌ وتلازمٌ بصفةِ الكلامِ؛ لأنها بمنزلةِ المُعجزةِ في قولهِ: صدقَ عبدي في كلِّ ما يُبلّغُ عني، وهذا من قبيلِ الكلامِ، وهذا خللٌ منهجي.

إذن: فالكلامُ يسبقُ إثباتَ النبوةِ، فلابُدَّ من إثباتِ أنه مُتكلِّم قبل ثبوتِ النبوةِ؛ لأنه ذكرَ أن الله تعالىٰ كأنما يقول: صدقَ عبدي في كلِّ ما يُبلّغُ عني، وهذا بمنزلةِ الكلامِ، فلابُدَّ أن يكون الكلامُ سابقًا لإثباتِ النبوةِ، ولكنه خالفَ منهجَ المتكلمين.

وقوله: (ش) **هذا برهان وجوب صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام، في دعواهم الرسالة وفيما يبلغونه بعد ذلك للخلق، وحاصل هذا البرهان: أن المعجزة التي خلقها الله تعالى على أيدي الرسل، هي أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي، مع عدم المعارضة، تترل من مولانا جلّ وعزّ مترلة قوله جلّ وعزّ: صدق عبدي في كل ما يُبلّغ عني. فلو جاز الكذب على الرسل، لجاز الكذب عليه تعالى؛ إذ تصديق الكاذب كذب، والكذب على الله تعالى محال؛ لأن خبره تعالى إنما يكون على وفق علمه، والخبر على وفق العلم لا يكون إلا صدقًا. فخبره تعالى لا يكون إلا صدقًا. وقولنا في تعريف المعجزة: أمرٌ، أحسن من قول بعضهم: فعلٌ؛ لأن الأمر يتناول الفعل؛ كانفجار الماء مثلًا من بين الأصابع، وعدم الفعل؛ كعدم إحراق النار مثلًا لإبراهيم عليه السلام. واحترز بقيد المُقارنة للتحدي: عن كرامات الأولياء، والعلامات الإرهاصية التي تتقدم بعثة الأنبياء تأسيسًا لها، وعن أن يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه. واحترز بقيد عدم المعارضة: عن**

السحر والشعوذة. ومعنى التحدي: دعوى الخارق دليلًا على الدعوى، إما بلسان الحال، وإما بلسان المقال. وقد ضرب العلماء لدعوى الرسول الرسالة، وطلبه المعجزة من الله تعالى دليلًا على صدقه مثلًا؛ لتصح به دلالتها على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام، ويعلم ذلك بالضرورة، فقالوا مثال ذلك: ما إذا قام رجل في مجلس مَلِك، بمرأى منه ومسمع بحضور جماعة، وادعى أنه رسول هذا الملك إليهم، فطالبوه بالحجة، فقال: هي أن يخالف الملك عادته، ويقوم عن سريره ويقعد ثلاث مرات مثلًا، ففعل. فلاشك أن هذا الفعل من الملك على سبيل الإجابة للرسول، تصديق له، ومفيد للعلم الضروري بصدقه بلا ارتياب، ونازل مترلة قوله: صدق هذا الإنسان في كل ما يُبلّغ عني. ولا فرق في حصول العلم الضروري بصدق ذلك الرسول، بين من شاهد ذلك الفعل من الملك وبين من لم يشاهده، إلا أنه بلغه بالتواتر خبر ذلك الفعل. فلاشك في مُطابقة هذا المثال لحال الرسل عليهم الصلاة والسلام، فلا يرتاب في صدقهم عليهم الصلاة والسلام إلا من طبع الله على قلبه والعياذ بالله تعالى، نسأل الله سبحانه ثبات الإيمان، والوفاة على أكمل حالاته، بلا محنة دنيا وأخرى):

قوله: (**هذا برهان وجوب صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام في دعواهم الرسالة، وفيما يُبلّغونه بعد ذلك للخلق، وحاصل هذا البرهان: أن المعجزة التي خلقها الله تعالى على أيدي الرسل، هي أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة، تترل من مولانا جلّ وعز، مترلة قوله جلّ وعز: صدق عبدي في كل ما يُبلّغ عني، فلو جاز الكذب على الرسل لجاز الكذب عليه تعالى؛ إذ تصديق الكاذب كذب، والكذب على الله تعالى مُحال؛ لأن خبره تعالى إنما يكون على وفق علمه، والخبر على وفق العلم لا يكون إلا صدقًا. فخبره تعالى لا يكون إلا صدقًا**):

مفهومُ المُعجزةِ عند الأشاعرةِ والمعتزلةِ فيه خلل؛ لأنهم ساووا بين ما يقعُ من الأنبياءِ، وما يقعُ من غيرهم من الأولياءِ أو السحرةِ، وجعلوا

لها وصفًا جامعًا أطلقوا عليه اسم: الخارق للعادةِ.

فقالت المعتزلةُ: لا خارقَ إلا مُعجزات الأنبياء، وأما السحرةُ فلا يقعُ منهم شيء، مع أنه أمرٌ واقعٌ يعرفه الناس، ولكنهم يُكذِّبون ما يقعُ من السحرةِ؛ لظنهم أن الخارقَ للعادةِ، هو الوصفُ المُشترك بين ما يقعُ من الأنبياءِ وما يقعُ من غيرهم، فوقعوا في هذا الخللِ وهذا الإشكالِ.

وقالت الأشاعرةُ: لابُدَّ من طردِ الدليلِ؛ فإذا وجِدَ الدليلُ وجِدَ المدلولُ، فقالوا: كيف يقعُ هذا الدليل مع غيرِ الأنبياءِ، وهو الخارقُ للعادةِ؟ فحتىٰ يخرجوا من هذا المأزقِ، وضعوا شُروطًا للمُعجزةِ، فقالوا: المعجزةُ هي الأمرُ الخارقُ للعادةِ، المقرونُ بالتحدي مع عدمِ المُعارضةِ. فإذا قالَ النبي: هذه آيتي صارت آية، وإذا لم يقل ذلك لم تكن آية، يعني بها التحدي. وقد ناقشهم شيخ الإسلام وردَّ عليهم ردًّا مُطوَّلًا في كتابِهِ النبوات[1].

والحاصلُ: أن الشُروطَ التي ذكرها في المُعجزةِ غير مُعتبرة.

وإنما حَصَرَ الأشاعرةُ أدلةَ النبوةِ في المُعجزةِ؛ لأن مبناها علىٰ كلامٍ عقلي؛ إذ لا يُعرفُ بأن هذا الشخصَ نبي إلا بآيةٍ يأتي بها، هي بمنزلةِ قولهِ: صدقَ عبدي في كل ما يُبلّغُ عني. ولذا قال المازري في قصةِ هرقل في سُؤالاتهِ العشرة لأبي سفيان، التي أثبتَ بها النبوة: ما هكذا تثبتُ النبوة،

---

(١) انظر: ابن تيمية: النبوات: ٣٣٠ وما بعده.

وقد ردَّ عليه شيخ الإسلام ابن تيمية(١).

وأهلُ السُنةِ والجماعةِ يُسمّون المُعجزةَ: آية وبرهانًا، ولا يمنعون من تسميتها خارقًا، وذلك حين يأتي النبي بما يَعجزُ عنه الناس، ويكون هذا الخارقُ دليلًا وبُرهانًا علىٰ صدقِ نُبوتهِ، ويُؤيدُ الله تعالىٰ بها نبيه.

ولا يشترطون في الآياتِ والبراهين التحدي، فقد تأتي الآيةُ مع جماعةٍ مُؤمنةٍ ابتداء، وهؤلاء يرون أن المُعجزةَ تكون للكفارِ، ولكن الواقعَ أنها تكونُ مع الكفارِ، وقد تكون مع جماعةِ المؤمنين، ويكون الغرضُ منها: زيادةُ الإيمانِ واليقينِ، فتتضافرُ الأدلة علىٰ صدقِ النبوةِ. ويُشبِّهونه بإرواءِ الماءِ؛ فهو يروي، لكن ما الذي أرواك: الشربةُ الأولىٰ، أم الثانية، أم الثالثة ؟ كُلها تضافرت حتىٰ وصلت بشاربها إلىٰ درجةِ الإرواءِ، وكذلك

---

(١) **يقول شيخنا – وفقه الله لكل خير وسدَّده-**:«وقد اعترض بعض المتكلمين كالمازري، كما يقول شيخ الإسلام، علىٰ طريقة هرقل في معرفته لصدق النبي ﷺ، زاعمًا أنه لا يُمكن معرفة النبوة إلا بالمعجزة، وقد أبطل ابن تيمية هذا الاعتراض بقوله:«وليس الأمر علىٰ ما قال، بل كل عاقل سليم الفطرة، إذا سمع هذا السؤال والبحث، علم أنه من أدل الأدلة علىٰ عقل السائل وخبرته واستنباطه، ما يتميز به هل هو صادق أو كاذب...»».أحمد بن عبد اللطيف: منهج إمام الحرمين في دراسة مسائل العقيدة، مكتبة الشنقيطي، ط٢ ١٤٣٤هـ (٤٩٥)، وانظر: شرح العقيدة الأصبهانية لشيخ الإسلام ابن تيمية، مكتبة دار المنهاج، ط٢، ١٤٣٣هـ ت: د. محمد السعوي (٥٦١).

الأمرُ في الأكلِ، ما الذي أشبعك: هل اللقمةُ الأولىٰ، أم الثانية، أم الثالثة، أم الأخيرة ؟ فلا يَسوغُ أن تقول: اللقمةُ الأخيرةُ هي التي أشبعتني، بل اللقمةُ الأولىٰ وما بعدها ساعدت في الإشباعِ، لكن الإحساسَ بالشبعِ التامِ كان في الأخيرةِ باعتبارِ ما قبلها، فمجموعُ هذه اللقماتِ هي التي أشبعتك.

فحين تتضافرُ الدلائل قبل البعثةِ وبعدها؛ من أنه الصادقُ الأمينُ، ومن تأييدِ الله تعالىٰ له، ومن شواهدِ نبوتهِ ودلائلِ صدقهِ المُتكاثرةِ؛ من تكثيرِ الطعامِ، ونبعِ الماءِ من بين أصابعهِ، وإخبارهِ بالمغيّباتِ؛ كما جاء في غزوةِ الأحزابِ حين بشَّرَ أصحابه بفتحِ قُصورِ كسرىٰ وقيصر وصنعاء، وتبشيره لسُراقةَ بلبسِ سواري كسرىٰ في طريقِ هجرتهِ، فهذه كُلها تزيدُ المؤمنين يقينًا بصدقِ نبوتهِ عليه الصلاة والسلام.

إذن: فالإشكَالُ هو حصرُ دلائلِ النُبوةِ في المُعجزاتِ، ولكن ينبغي النظر كما قالَ شيخُ الإسلامِ ابن تيمية في شرحِ الأصفهانيةِ، إلىٰ المسلكِ النوعي والمسلكِ الشخصي للنبي ﷺ، فهي دلائلُ علىٰ نبوتهِ[1].

وهنا نُشيرُ إلىٰ أن إثباتَ النُبوةِ علىٰ قواعدِ الأشاعرةِ غير مُمكنة؛ لأنهم يُجوِّزونَ علىٰ الله تعالىٰ أن يفعلَ ما يشاء، أما الذين يُثبتونَ الحكمةَ، ويقولون إن الله تعالىٰ لا يُؤيّدُ الكذَّابين، فهؤلاء - وهم السلفُ

---

(١) ابن تيمية: شرح الأصبهانية: ٥٤٨

ومن تبنىٰ مذهبهم - إثباتُ النُبوةِ علىٰ قواعدهم صحيحٌ مُعتَبر.

وقولهم: إن الكذبَ يستحيلُ علىٰ الله تعالىٰ، وأنه إذا أيّدَ النبي وصدّقه فيما يقول وهو كاذبٌ، يكون الكذبُ علىٰ الله تعالىٰ، فهذا علىٰ فرضِ ثبوتِ نُبوتهِ، لكن السؤال: هل ثبتت نُبوته ؟ وكيف تثبت نُبوته علىٰ قواعدكم ؟ فلا تلازمَ فيما ذكروه، إلا إذا فرضنا أنه نبي، وثبتت نُبوته، فالله تعالىٰ لا يُؤيده حينها في كذبهِ.

فالمقصودُ: أن الأشاعرةَ حين نفوا الحكمةَ والتعليلَ، وقعوا في أمرين:

١- صَعُبَ عليهم إثبات النُبوةِ.

٢- وعلىٰ قولهم بإثباتِ المُعجزةِ بالشُروطِ التي وضعوها، يُقال: ما الذي يمنعُ أن يُؤيّدَ الله تعالىٰ الكذَّابَ علىٰ مذهبكم؛ حين جوَّزتم علىٰ الله تعالىٰ أن يفعلَ ما يشاء.

وأما قوله: إذا كَذَبَ النبي يلزمُ منه الكذب علىٰ الله تعالىٰ، فيُقال: هذا إذا ثبتَ أنه نبي، فهذا التلازمُ لا يكون إلا إذا ثبتت نُبوته، وأنتم حسبَ قواعدكم لا تثبتُ نُبوته؛ لأنه لا يزال هناك احتمال أن هذا الرجلَ الذي كذب، ليس كذبه من الله عزَّ وجلَّ؛ لأنَ هذا ليس كلام الله تعالىٰ، ولأنه لم تثبت نُبوته بعد[1].

---

(١) **مما يزيد هذه المسألة وضوحًا وبيانًا**، يقول الشيخ - وفقه الله تعالىٰ لطاعته - إن الأشاعرة =

=

حين ينفون الحكمة، ويُجوِّزون أن يفعل الله تعالىٰ ما يشاء، ويبنون عليه إمكان تعذيب الأنبياء والمرسلين، ونجاة الكفار والطغاة والمكذبين، فيُدخل أولئك في النار، ويُدخل الكفرة والفجرة إلىٰ الجنة، وبناء علىٰ أصلهم هذا القائم علىٰ التجويز، جاءوا إلىٰ باب دلائل النبوة، وحصروا دلائلها في المعجزة فقط، بالشروط التي ذكروها؛ بأنها الأمر الخارق للعادة، القائم علىٰ التحدي، السالم عن المعارضة، لزمهم علىٰ القول بالتجويز أن يُؤيد الله تعالىٰ المتنبئين الكذابين.

وحاولوا أن يُجيبوا عن هذا الإيراد الذي أُورد عليهم، وهو أنكم إن قلتم: إن الله تعالىٰ يفعل ما يشاء، انحسم أمامكم إثبات النبوة؛ لأنه من الجائز أن يدَّعي ساحر مثلًا النبوة ويأتي بالمخاريق، ويتركه الله تعالىٰ. فقالوا: لا يُمكن؛ لأن الله تعالىٰ عندما يُؤيد مدَّعي النبوة ولو كان ساحرًا، فلا تظهر علىٰ يديه المخاريق، وهم بهذا يُساوون بين آيات الأنبياء والسحر بجامع خرق العادة فيهما، وهم يدَّعون أن الساحر لو ادَّعىٰ النبوة فلن تُخرق له العادة، ويُبطل الله تعالىٰ سحره ! وقولهم: إن تصديق الكاذب يلزم عليه الكذب، يُقال: هذا الكلام ليس علىٰ بابه؛ لأنه وُجد من ادَّعىٰ النبوة، وجرت علىٰ يديه بعض الخوارق، ووقوع مثل هذا يدل علىٰ عدم صحة ما يذكرونه من تلازم.

فإن قيل: كيف يفهم أهل السُنة والجماعة ما يقع للمتنبئ الكذاب من خوارق العادات ؟

قيل: إن أهل السنة والجماعة لا يحصرون دلائل النبوة فيما يُسمِّيه المتكلمون بالمعجزات فقط، بل دلائل النبوة أشمل وأعم؛ فمنها: المسلك النوعي، والمسلك الشخصي، وأحوال الرسول، فعندما يُنظَر إلىٰ شخص ما، وهو يدعو إلىٰ الشرك والرذيلة وإن جاءته المخاريق، فهذا لا يُمكن أن يكون نبيًا، فمن ادَّعىٰ النبوة وجرت علىٰ يديه بعض المخاريق، يُنظر إلىٰ دعوته وحاله ومسلكه، فمن مجموع هذين الأمرين، وهما: النظر إلىٰ دلائل النبوة وجريان المخاريق تثبت النبوة، لكن علىٰ أصول الأشاعرة في التجويز، يلزمهم جواز تأييد

=

=

الكذابين، ولا يلزم من تاييدهم ما ذكروه من أنه لو جاز الكذب علىٰ الرسل لجاز الكذب علىٰ الله تعالىٰ، بل يكون هذا من باب الابتلاء والامتحان.

والمقصود أنهم حين ينفون الحكمة، ويجوِّزون علىٰ الله تعالىٰ أن يفعل ما يشاء، فمن أين لهم أنه تعالىٰ لا يُؤيد الكذاب ؟ وهذا جارٍ علىٰ أصل مذهبهم في التجويز.

فإن قيل: ألا يرد علىٰ أهل السُنة والجماعة هذا الإيراد ؟ **قيل**: لا؛ لأنهم يُثبتون الحكمة، ويقولون: إن الله تعالىٰ حكيم، والحكيم تأبىٰ حكمته أن يُؤيد الكذابين، أما ظهور الخوارق علىٰ أيديهم فهذا شيء معروف مطروق يعرفه الناس، فيعرفون وقوع السحر بأشكاله وألوانه وأنواعه. **إذن**: فهذا يدل علىٰ جواز جريان الخارق عند الساحر المدَّعي للنبوة، وقولهم: إنه لا يُمكن أن يُؤيده الله تعالىٰ، ولا يُمكن أن يقع منه السحر، هذا مردود، فإن معرفة الصادق من الكاذب له طرق متعددة، لكن جزمًا لا يُمكن أن يأتي بآية أو برهان.

والفارق بين أهل السُنة والجماعة والأشاعرة: أن أهل السُنة والجماعة لا يُساوون بين ما يقع من السحرة وما يقع من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وأما الأشاعرة فيُساوون بينهما وجعلوهما تحت جنس واحد وهو الخارق للعادة ، وهذا خطأ جسيم؛ فآيات الأنبياء وبراهينهم لا تندرج تحت ما يقع من السحرة، فلا تجتمع مع ما يقع من السحرة تحت مُسمّىٰ واحد وهي الخوارق.

وأهل السنة والجماعة يُسمّون ما يقع من الأنبياء آيات وبراهين، وهذه لا يُمكن أن يفعلها السحرة والدجالون؛ لذلك انبهر سحرة فرعون حين رأوا آية موسىٰ عليه السلام، فعرفوا أن هذه الآية ليست من جنس سحرهم ومخاريقهم، فأمنوا بموسىٰ وهارون عليهما السلام.

والأشاعرة إنما منعوا خرق العادة للساحر المتنبيء ؛ لأنهم ساووا بينها وبين ما يُجريه الله

=

=

تعالىٰ من البراهين والآيات علىٰ أيدي الأنبياء عليهم السلام، وبصرف النظر علىٰ أن الواقع يُكذِّب ما يقولون من امتناع خرق العادة للساحر المتنبئ، بظهور خوارق علىٰ أيدي بعض مدَّعيي النبوة.

والخلاصة:

١-أن الأشاعرة أخطأوا حين حصروا دلائل النبوة في دلالة المعجزة فقط.

٢-أنهم أخطأوا ثانيًا، حين ساووا بين ما يفعله السحرة وبين ما يجريه الله تعالىٰ أيدي الأنبياء عليهم السلام بجامع خرق العادة.

٣-أن أهل السنة والجماعة يُفرِّقون بين ما يقع من الأنبياء عليهم السلام، وبين ما يقع من السحرة، فلا مُماثلة ولا مُشابهة بينهما، فما يقع من الأنبياء عليهم السلام لا يُمكن أن يقع من السحرة.

٤-أن الله تعالىٰ قد يُؤيد بعض الكذابين من باب الاختبار والابتلاء، كما سيقع من الدجال في آخر الزمان؛ فالدجال حين يخرج يدَّعي الربوبية، ويُؤيَّد ببعض المخاريق من باب الابتلاء والامتحان، وهذا لا يكون بمنزلة قولهم:(صدق عبدي فيما يبلغ عني).

فإن قيل: إن الله تعالىٰ يُؤيد الأنبياء والمرسلين عليهم السلام بالآيات والبراهين، وأن حكمته تأبىٰ أن يُؤيد الكذابين، فكيف يُؤيد الدجال حين يخرج ؟ **قيل**: إن دعوىٰ الدجال كاذبة من أصلها؛ لأنه يدَّعي الإلهية ولا يدَّعي النبوة، فلا يدّعي أمرًا جائزًا، فلمّا كانت دعواه كاذبة في أصلها، لا يُؤثر ما يُظهره من الخوارق؛ لأن فيه من دلائل النقص ما يرد علىٰ دعواه، وقد حذر الأنبياء عليهم السلام أممهم من فتنته، وبيّن نبينا الأكرم ﷺ من أحواله ما يُغني في رد كيده وشره، وأمرنا بالتعوذ من فتنته، وعليه فما يظهر علىٰ يديه من الخوارق، هي من باب الابتلاء والامتحان. (يُنظر: أحمد بن عبد اللطيف: الدجال شر غائب يُنتظر، مكتبة العلوم والحِكم، مصر، ط١ ١٤٣٦هـ (٧٤).

وقولـه: **(واحتـرز بقيـد المُقارنـة للتحـدي، عـن كرامـات الأوليـاء، والعلامات الإرهاصية التي تتقدم بعثة الأنبياء تأسيسًا لها، وعن أن يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه)**:

=

٥-لكن لا يُمكن أن يُؤيد الله تعالىٰ المتنبئ الكذاب بالبراهين والآيات؛ لأن هذا من مُقتضىٰ حكمته، وإن وقع السحر من المتنبئ، فلا يختلط ولا يشتبه بالآيات والبراهين التي يُجريها الله تعالىٰ علىٰ أيدي الأنبياء عليهم السلام.

٦-أن أهل السُنةوالجماعة يُثبتون الحكمة لله تعالىٰ، فقولهم بالحكمة تمنع أن يُؤيد الله تعالىٰ الكذابين، لكن أصول الأشاعرة لا تُساعدهم علىٰ ذلك.

٧- وقولهم بامتناع أمور علىٰ الله تعالىٰ، لا أن أحدًا يمنعه تعالىٰ، وهذه الأمور وإن كانت جائزة، إلا أنه بالنظر إلىٰ صفات الله تعالىٰ، فإن حكمته تأبىٰ هذه الأمور، من تعذيب الأنبياء والمرسلين عليهم السلام، فنحن نجزم أ الله تعالىٰ لا يُعذبهم، ولا يُنعّم الكفرة والفجار؛ لأن صفاته تمنع من ذلك، وهو كذلك سُبحانه وتعالىٰ أخبر بذلك، وقوله صدقٌ، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ النساء:١٢٢، وقوله: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ النساء:٨٧، فمن مُنطلق خبره تعالىٰ نجزم أنه سُبحانه لا يفعل ذلك، وبالنظر كذلك إلىٰ حكمته وعدله، نقول: إن إرسال الرسل وبعثة الأنبياء واجب، لكن ليس وجوبًا عقليًا، بل هو وجوب مأخوذ من مُقتضىٰ حكمة الله تعالىٰ، بخلاف الأشاعرة الذين يقولون بالجواز في هذا المقام.

٨-أن أصول الأشاعرة القائمة علىٰ نفي الحكمة وتجويز أن يفعل الله تعالىٰ ما يشاء، يحسم أمامهم إثبات النبوة.

يرىٰ شيخُ الإسلامِ ابن تيمية أن كراماتِ الأولياء تصبُّ في دلائلِ النُبوةِ، ووجهُ دلالتها علىٰ صدقِ النُبوةِ: أن الوليَ يقول: إن هذه الكرامات لم تصر لي إلا بمُتابعةِ النبي ﷺ، فهو بهذا يُؤكِّدُ نُبوةَ النبي ﷺ(١).

وقوله: (**وقد ضرب العلماء لدعوى الرسول الرسالة، وطلبه المعجزة من الله تعالى دليلًا على صدقه مثلًا؛ لتصح به دلالتها على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام. ويعلم ذلك بالضرورة، فقالوا: مثال ذلك: ما إذا قام رجل في مجلس ملك بمرأى ومسمع بحضور جماعة، وادعى أنه رسول هذا الملك إليهم، فطالبوه بالحجة فقال: هي أن يُخالف الملك عادته، ويقوم عن سريره ويقعد ثلاث مرات، ففعل. فلا شك أن هذا الفعل من الملك على سبيل الإجابة للرسول تصديق له، ومُفيد للعلم الضروري بصدقه بلا ارتياب، ونازلة منزلة قوله: صدق هذا الإنسان في كل ما يُبلّغ عني**):

هنا خللٌ منهجي عند المُصنفِ، ووجهُ الخللِ: أنه قرَّرَ سابقًا: أن فِعَلَ الله جائزٌ ولا يجبُ عليه شيء، فيُقال له: من أين أوجبتَ عليه تعالىٰ أن يُصدّقَ النبي ؟ فلو جاء كذَّابٌ وادَّعىٰ النُبوةَ، وقال: أنا نبي، وهو ساحرٌ، فأنت ترىٰ أن الله تعالىٰ يُبطله ولا يُمَكّنه منه. فيُقالُ لك: من أين لك أنه يُبطله ولا يُمكّنه منه ؟ أليس جائزًا علىٰ مذهبك أن يفعلَ الله تعالىٰ ما يشاء؛ لأنه لا شيءَ واجبٌ عليه تعالىٰ.

أما عند من يُثبتونَ حكمته، فإنهم يرونَ أن حكمته تأبىٰ ذلك، وهم

---

(١) ابن تيمية: النبوات: ٨، ومجموع الفتاوىٰ: ١١/ ٢٧٤-٢٧٥

الذين يستقيمُ معهم إثباتُ المُعجزةِ، أما علىٰ قواعدِ المُصنفِ وأمثالهِ من المتكلمين، فينحسم أمامهم أثبات المُعجزةِ؛ لأنه يقول: إن المُعجزةَ: أمرٌ خارقٌ للعادةِ، مُصاحبٌ لدعوىٰ النُبوةِ، سالمٌ عن المُعارضةِ، ويقول: لو جاء ساحر، وقال: أنا ساحر، فإن الساحرَ يقعُ منه السحر، أما لو قال أنا نبي، لم يقع منه السحر، **فإن قِيلَ له**: من أين لك أنه لا يقعُ منه السحر ؟ **قال**: لأن الله عزَّ وجلَّ لا يُمكّنه من ذلك، **قِيلَ له**: وما أدراك أن الله تعالىٰ لا يُريده ولا يُمكّنه ؟ فعلىٰ مذهبك أن الله تعالىٰ قد يُصدّقُ الكاذبَ؛ لأنه تعالىٰ يفعلُ ما يشاء، فهذا جائزٌ بالنسبةِ إليه تعالىٰ؛ لأنه لا يجبُ عليه شيء علىٰ قواعدِ مذهبك.

فمذهبُ المُصنفِ في نفي الحكمةِ والتعليلِ، يحسمُ أمامه باب المُعجزةِ، لكن نقول: الله تعالىٰ حكيم، وحكمته تأبىٰ أن يُؤيّدَ الكذّاب والساحر.

إذن: فالقولُ بنفي السببيةِ يقطعُ أمامَ القائلين به، إثباتَ وجودِ الله تعالىٰ، وإثباتَ النُبوةِ.

وقوله: ((ص) **وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ الأَمَانَةِ لَهُمْ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: فَلأَنَّهُمْ لَوْ خَانُوا بِفِعْلِ مُحَرَّمٍ أَوْ مَكْرُوهٍ، لَانْقَلَبَ الْمُحَرَّمُ أَوِ الْمَكْرُوهُ طَاعَةً فِي حَقِّهِمْ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ؛ لأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ أَمَرَنَا بِالاقْتِدَاءِ بِهِمْ فِي أَقْوَالِهِمْ وَأَفْعَالِهِمْ، وَلَا يَأْمُرُ تَعَالَى بِمُحَرَّمٍ وَلَا مَكْرُوهٍ، وَهَذَا بِعَيْنِهِ هُوَ بُرْهَانُ وُجُوبِ الثَّالِثِ.**

(ش) لا شك أن الرسل عليهم الصلاة والسلام قد أُمرنا بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم، إلا ما ثبت اختصاصهم به عن أممهم، قال الله تعالى في حق نبينا ومولانا محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾آل عمران:٣١، وقال تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾الأعراف:١٥٨، وقال عزّ وجلّ: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَٰتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٦﴾ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ﴾ الأعراف:١٥٦-١٥٧، إلى غير ذلك مما يطول تتبعه. وقد عُلِم من دين الصحابة، ضرورة اتباعه عليه السلام من غير توقف على نظر أصلًا، في جميع أقواله وأفعاله إلا ما قام له دليل على اختصاصه به؛ فقد خلعوا نعالهم لما خلع عليه الصلاة والسلام نعله[(١)]، ونزعوا خواتمهم لما نزع عليه السلام خاتمه[(٢)]، وحسر أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما عن ركبتيهما في قصة جلوسهم على البئر[(٣)]، كما فعل النبي صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم،وكاد يقتل بعضهم بعضًا من شدة الازدحام على الحلاق، عندما رأوه ﷺ يحلق رأسه وحلّ من عمرته في قصة الحديبية[(٤)]،

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب الصلاة في النعل، ح(٦٤٦).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأيمان والنذور، باب من حلف على الشيء وإن لم يُحلَّف، ح(٦٦٥١)، ومسلم في صحيحه، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم خاتم الذهب على الرجال، ونسخ ما كان من إباحته في أول الإسلام، ح(٢٠٩١).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، بابٌ، ح(٣٦٧٤).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط، ح(٢٧٣١-٢٧٣٢).

وكانوا يبحثون البحث العظيم عن هيئة جلوسه، ونومه، وكيفية أكله، وغير ذلك؛ ليقتدوا به، وقال لهم عليه وعلى آله الصلاة والسلام لما أردوا التبتل والانقطاع للعبادة ليلًا ونهارًا: (أما أنا فآكل، وأنام، وأتزوج النساء)، أو كلامًا يقرب من هذا، (فمن رغب عن سنتي فليس مني)(١). فانظر كيف ردهم بفعله الذي لا معدل عن الاقتداء به عما قصدوه، مع أنه يظهر قبل التأمل، أن ما قصدوه هو من أكبر الطاعات وجهاد النفس، وقد ثبت أن ابن عمر رضي الله عنهما، لما سأله السائل عن صبغه بالصفرة، ولبسه النعال السبتية، وكونه لا يُحرم إذا أهل هلال الحجة، وإنما يحرم في يوم التروية، وكونه إنما يلمس الركنين اليمانيين، فأجابه: بأنه استند في ذلك كُلّه لفعله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم(٢)، وقد أدار رضي الله تعالى عنه راحلته في موضع، واعتل لذلك: بأنه كذلك رأى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فعله(٣)، وانظر قول عمر رضي الله تعالى عنه للحجر الأسود: لقد علمت أنك حجر لا تضرّ ولا تنفع، ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، ح(٥٠٦٣)، ومسلم في صحيحه، كتاب النكاح باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه ووجد مؤونة، ح(١٤٠١).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب غسل الرجلين في النعلين، ولا يمسح على النعلين،ح(١٦٦)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب الإهلال من حيث تنبعث الراحلة،ح(١١٨٧).

(٣) انظر: الطرطوشي: الحوادث والبدع، ت: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية – بيروت،(١١٧).

تعالى عليه وعلى آله وسلم قَبّلك ما قَبّلتك[(١)]، وقد ثبت عن بعض السلف وأظنه الإمام أحمد بن حنبل رضي الله تعالى عنه، أنه كان لا يأكل البطيخ، فقيل له في ذلك، فقال: منعني من أكله، أنه لم يثبت عندي كيف أكله النبي صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم. وبالجملة، فالاتباع له صلى الله تعالى عليه):

ابتداء: نحنُ مأمورون باتباعِ النبي ﷺ، وهذا الاتباعُ له مراتب. وسوْقُ المُصنفِ لهذا الكلامِ، كأنما يجعلها جميعًا في مرتبةٍ واحدة، سواءً فيما يتعلّقُ بأكلِهِ وشربِهِ ونومِهِ، وغير ذلك مما هو من أمورِ التعبّدِ، وهذا غير صحيح؛ فهناك أفعالٌ تُعدُّ أركانًا لابُدَّ فيها من المُتابعة؛ كالصلاةِ، والصيامِ، والحجِ، وهناك أفعالٌ لا تجبُ فيها المُتابعة؛ كقيامِ الليلِ. وعليه:

١- فالأصلُ وجوبُ المُتابعةِ للنبي ﷺ، والآياتُ التي ساقها المُصنفُ تُؤكِّدُ هذا المعنىٰ العام، وهي آياتٌ مُحكمة في وجوبِ المُتابعةِ؛ فإن الأصلّ فيما يقعُ من الأنبياءِ حقٌّ وطاعة، ولكن هل نُجيزُ وقوعَ بعضِ الأخطاءِ منهم أم لا ؟ نقول: مادامَ أن القرآنَ أخبرنا بوقوعِ ذلك منهم، فلا مانعَ من جوازِ ذلك عليهم - عليهم الصلاة والسلام-، وما عدا ذلك فهو حقٌّ يجبُ اتباعهم فيه.

٢- أن وجوبَ المُتابعةِ ليست علىٰ الإطلاقِ، فأهلُ العلمِ يُقسِّمونَ

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب ما ذكر في الحجر الأسود، ح(١٥٩٧)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب استحباب تقبيل الحجر الأسود في الطواف، ح(١٢٧٠).

أفعاله ﷺ إلىٰ أقسام، منها: الفعلُ الجبلي، والعادي، والتعبدي المُبيّنُ لأحكامِ القرآنِ وما أمرَ به؛ كالصلاةِ، والزكاةِ، والصيامِ، والحجِ. فأفعاله عليه الصلاة والسلام مُختلفة، وهي ليست علىٰ مرتبةٍ واحدة، حتىٰ في الأمورِ التعبديةِ؛ كالحجِ، فأفعالُ الحجِ ليست علىٰ مرتبةٍ واحدة، مع أن النبيَ ﷺ فعلها جميعًا وقال: «لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ، فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي لَا أَحُجُّ بَعْدَ حَجَّتِي هَذِهِ»[1]، فليس الوقوفُ بعرفة، كالمبيتِ بمنىٰ في اليومِ الثامنِ من ذي الحجةِ.

إذن: فأفعاله ﷺ حُجّة وسُنّة، لكنها ليست علىٰ مرتبةٍ واحدة، فهي مُترددةٌ بين الأمورِ الجبليّةِ والأمور العباديّةِ، والعباداتُ مُتفاوتة فيما بينها، فمنها ما هو ركن، ومنها ما هو دون ذلك.

ويُنبه في هذا المقامِ، إلىٰ أن بعضَ الناسِ يُوردون أمثالَ هذه النصوص، ويُنزلونها علىٰ بعضِ ما كان يفعله النبي ﷺ من عاداتِ قومهِ؛ كلبسِ العمامةِ مثلًا. ومن الفقهِ ألا يُساوىٰ بين ما كان يفعله النبي ﷺ وهو من عاداتِ قومهِ؛ كلبسِ العمامةِ، وبين الصلاةِ مثلًا؛ فإن الصلاةَ فرضٌ واجبٌ، وتركها يُعدُّ كفرًا، وأما العمامةُ فهي من قبيلِ العاداتِ، فليست

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكبًا، وبيان قوله ﷺ: (خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ)، ح(١٢٩٧).

هذه كتلك، خاصةً أن النبيَ ﷺ جاء في زمنٍ يلبسُ كما يلبسُ المشركون، فالنبي ﷺ كان يلبسُ العمامةَ، وآله وخُصومه يلبسونها كذلك، فلم يتميّز عنهم بلباسٍ مُعيّن، بل لبسَ لباسَ قومِهِ.

لكن الشأن كل الشأن، حين ينهىٰ النبي ﷺ عن لباسٍ بعينهِ أو صفةٍ فيه؛ كلبسِ الحريرِ للرجالِ، أو لبسِ ما تجاوزَ الكعبين من الأُزرِ ونحوها، فهنا يجبُ الاتباع، والوقوف عند النهي وعدم تجاوزه.

أما الأفعالُ الجبليّة والطبيعيّة والعاديّة؛ كالأكلِ، والشربِ، والنومِ ونحوها، فلا يلزمُ فيها المُتابعة، فكلُّ شخصٍ يأكلُ ما يشتهي، يقولُ تعالىٰ: ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا ﴾ [الأعراف:٣١].

والمقصودُ: أن ما ساقه المُصنفُ من أمثلةٍ عن السلفِ، قد تُوهمُ أن كلَّ ما فعله النبي ﷺ يجبُ فيه الاتباع، وهذا ليس صحيحًا؛ فمتابعةُ النبي ﷺ مُتفاوتة بين الوجوبِ والاستحبابِ، فمنها ما هو فرضٌ؛ كالصلاةِ، والزكاةِ، والصيامِ، والحجِ، ومنها ما ليس بفرضٍ؛ كنوافلِ الطاعاتِ.

وما ساقه المُصنفُ من أدلةٍ علىٰ وجوبِ مُتابعة النبي ﷺ، فهو أمرٌ صحيح، دلت عليها هذه الدلائل التي سردها من النصوصِ وغيرها، وتكون في الأمورِ المُجمعِ عليها، إلا أن المُصنفَ أرادَ أن يُقرّر مسألةً أُخرىٰ، وهي أنه مادامَ أننا مأمورونَ بمتابعتهِ، فلا يُمكنُ أن يقعَ في خطأ؛ لأننا حينئذٍ سنُتابعه علىٰ هذا الخطأ، فكأنه يقول: إن المُتابعةَ تنفي وقوعَ الخطأ عنه. ونقولُ: هذا الإيرادُ ليس بلازم؛ لأنه يُتعاملُ مع ما

وقعوا فيه من أخطاء، كما يُتعاملُ مع النسخِ.

إذن: فلا يلزمُ من الاتباعِ، عدم الوقوعِ في الخطأ، بل يُمكنُ أن يقعَ في الخطأ كما أخبرَ القرآن، لكن يأتي الشرعُ بالتنبيه.

وعليه: فلا يُتصوّرُ وقوعُ المُتابعةِ فيما نهت عنه الشريعة، فلا يُقال: لا يقعُ منه الخطأ، حتىٰ لا يتمّ الاقتداء به فيه، بل الخطأ الواقعُ منه عليه الصلاة والسلام يُنبهه الله تعالىٰ عليه، ولسنا مأمورين بمتابعتهِ فيه.

ومن أبرزِ الأمثلةِ علىٰ ذلك: وقوعُ الخطأ والنسيانِ منه في الصلاةِ، فلا يلزمُ متابعته فيه، ولذلك شُرعَ لنا ماذا نفعلُ إذا وقعَ الخطأ أو النسيان في الصلاةِ.

وكذا ما عُوتبوا عليه ليس مجالًا للاتباع، فلا يُمكنُ أن يُقال: إن آدمَ عليه السلام أكلَ من الشجرةِ بعد أن نهاه الله تعالىٰ عن الأكلِ منها، فنحن نأكلُ مما نهاه الله تعالىٰ عن الأكلِ منه، فلا أحدَ يقول بهذا، وقصَّ علينا القرآنُ ما وقعَ فيه آدم عليه السلام من الخطأ، وعتاب الله تعالىٰ له، وتوبته عليه. ولا يُمكنُ أن يُقالَ كذلك: إن القتلَ جائزٌ؛ لأن مُوسىٰ عليه السلام وكزَ القبطي فقتله، فهذا لا يقوله مُسْلِم، مع أن القرآنَ ذكرَ ما وقعَ من مُوسىٰ عليه السلام، وذكرَ عتابه وتوبته. فوقوعُ الخطأ من النبي لا يتعارضُ مع الاتباعِ، فهو أشبهُ بالنسخِ، وأشبهُ بالخطأ في الصلاةِ.

والخُلاصةُ: ألاَّ نجعلَ المُتابعةَ والقدوةَ، هي الدليلُ علىٰ عدمِ وقوعِ الخطأ منه عليه الصلاة والسلام. وأما ما هو من خصائصهِ عليه الصلاة والسلام، فلا مجالَ فيها للاتباعِ.

وهنا نُشيرُ إلىٰ قضيتين:

١- أن الشخصَ لو فعلَ شيئًا من أفعالِ النبي ﷺ من بابِ المحبةِ أُجرَ عليه، لكن لا نجعل الأفعال الجبليّة، والطبيعيّة، والعاديّة، من بابِ السُننِ، إلا ما وردَ فيه نصٌ بأنه سُنة.

ويُحملُ فعلُ بعضِ الصحابةِ رضي الله عنهم علىٰ هذا المعنىٰ؛ كما وردَ عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما، فهو محمولٌ علىٰ بابِ المحبةِ، وكما وردَ عن أنسٍ رضي الله عنه أنه كان يُحبُ الدباءَ، وذلك حين رأىٰ النبيَ ﷺ يتتبعها في القصعةِ[(١)]. فمن فعلَ الشيءَ اقتداءً بالنبي ﷺ ومحبةً له أُجرَ عليه، وهذه من دلائلِ المحبةِ، لكن من لم يأكل الدباء مثلًا، لا يُعدُّ مُخالفًا للسُنةِ، أو غير مُحبٍ للنبي ﷺ؛ لأن هذه أمور جبليّة.

٢- أن بعضَ الناسِ يتمسكُ ببعضِ السُننِ الظاهريّةِ والشكليّةِ، وهو أمرٌ حسنٌ محمود، لكنه يغفل عن بعضِ السُننِ المُتعلقةِ بحسنِ التعاملِ مع الناسِ، ويترك الأمور المُهمة في جانبِ السُلوكياتِ، فتجدهم من أشدِّ

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب ذكر الخيَّاط، ح(٢٠٩٢)، ومسلم في صحيحه، كتاب الأشربة، باب جواز أكل المرق، واستحباب أكل اليقطين، ح(٢٠٤١).

الناسِ علىٰ الناسِ، يفتقرون إلىٰ أخلاقياتِ الإسلامِ. وإلا فأين هم من الاقتداءِ بأخلاقِ النبي ﷺ في محبتهِ، وعطفهِ، ولينهِ، وشفقتهِ، ورحمتهِ، وحُسنِ تعاملهِ؟ ولذا لا ينبغي أن تكون السُننُ في منزلةٍ واحدة؛ فليست منزلة السُننِ الشكليّةِ مع أهميتها، كمنزلةِ الأخلاقِ التي حثَّ عليها الإسلام وبُعثَ النبي ﷺ لأجلها، كما قال عليه الصلاة والسلام: « إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ »[1]. وليس المقصود التقليل من شأنِ بعضِ السُننِ، حاشا وكلا، بل المقصودُ هو الشُموليةُ والفهمُ الصحيحُ في التطبيقِ، والاقتداءُ بالنبي ﷺ في كلِّ شُؤونِ حياتهِ؛ في صدقهِ، وأمانتهِ، وتواضعهِ، وأخلاقهِ، وتعاملاتهِ.

فمن نماذجِ الفهمِ الخاطئ والسقيمِ لهذا البابِ: أن بعضهم قد يتمسكُ ببعضِ الشكلياتِ، وربما قطعَ رَحِمَه لأجلِ شيء من الدنيا، وبعضهم ربما تجاوزوا المُتابعةَ والاقتداءَ، لأمرٍ أبعد ما يكون عن السُنةِ.

ومن المواقفِ في هذا الشأنِ: أن أحدَ الناسِ قال شاكيًا: إن زوجَ ابنتي قاطعني تمامًا، فسُئلَ عن السببِ، فقال: لأنه كان يمنعُ زوجته التي هي ابنتي من التحرُّكِ في المنزلِ إذا أتاه الضيوف، فيأتيه في مُخيلته أنها إذا

---

(١) أخرجه أحمد في المسند: (٤/ ٣٨١) ح(٨٩٥٢)، والحاكم في المستدرك:(٢/ ٦١٣) وقال: علىٰ شرط مسلم ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

تحرَّكت وأصدرت أصواتًا تخيّلها الحاضرون، فيمنعها تورعًا، ولأجلِ هذا قاطعني، فقلتُ له: هل لديك دليلٌ علىٰ هذا الفعلِ ؟!

والشاهدُ: أن ما سرده المُصنفُ في هذا المقامِ من فعلِ السلفِ، مُندرجٌ تحتَ بابِ المحبةِ الصادقةِ، لكن لا نجعل اقتداءهم في منزلةٍ واحدة.

وقوله: (**وقد ثبت عن بعض السلف، وأظنه الإمام أحمد بن حنبل رضي الله تعالى عنه، أنه كان لا يأكل البطيخ، فقيل له في ذلك، فقال: منعني من أكله أنه لم يثبت عندي كيف أكله النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم**):

ذكرَ شيخُ الإسلام ابن تيمية، أن هذه القصةَ كذبٌ علىٰ الإمامِ أحمدَ، ولم تثبت عنه[١].

وقوله: (**وفي معناه عصمة سائر الرسل عليهم الصلاة والسلام، من جميع المعاصي والمكروهات**):

نبهنا فيما سبقَ علىٰ مفهومِ العصمةِ الصحيح، وأنه ليس المقصود منه عدم وقوعهم في الخطأ، بل إنهم لا يُقرّون علىٰ خطأ، فوقوع الخطأ من الأنبياءِ عليهم الصلاة والسلام لا يتعارضُ مع إيماننا بعصمتهم.

وقوله: (**وأن أفعالهم عليهم الصلاة والسلام دائرة بين الواجب والمندوب والمباح، وهذا بحسب النظر إلى الفعل من حيث ذاته. وأما لو نظر إليه بحسب عوارضه، فالحق أن أفعالهم دائرة بين الوجوب والندب لا غير؛ لأن المُباح لا يقع منهم عليهم الصلاة والسلام بمقتضى الشهوة ونحوها كما يقع من غيرهم، بل لا يقع منهم إلا مُصاحبًا لنية يصير بها قربة، وأقل ذلك أن**

---

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوىٰ: ٣٢/ ٢١٢

يقصدوا به التشريع للغير، وذلك من باب التعليم):

هذا الكلامُ فيه قصور؛ فإن النبيَ ﷺ كان يشتهي الطعامَ، وقال: «حُبّبَ إِلَيَّ مِنْ دنياكُمُ النّساءُ والطيبُ»[1]، فهم بشرٌ وليسوا ملائكة، فيقع منهم ما يقع من البشرِ من الأمورِ الطبيعيةِ البشريةِ؛ من الغضبِ ونحوه.

وقوله: (**ولتكن أيها المؤمن على حذر عظيم، ووجل شديد على إيمانك أن يسلب منك؛ بأن تصغي بأذنك أو عقلك إلى خرائف ينقلها كذبة المؤرخين، وتبعهم في بعضها بعض جهلة المفسرين، فقد سمعت الحق الذي لا غبار عليه في حقهم عليهم الصلاة والسلام، فشد يدك عليه، وانبذ كل ما سواه، والله المستعان**):

تُوجدُ في بعضِ كُتبِ التفسيرِ والتأريخِ، بعضُ القصصِ الإسرائيليةِ والحكاياتِ الخرافيةِ التي لا تصح؛ كما جاء في قصةِ يوسفَ عليه السلام، أنه جلس بَين شُعبِ امرأةِ العزيزِ الأربعةِ، ونحو ذلك من الكلامِ الباطلِ، أو أنه رأىٰ يعقوبَ عليه السلام عاضًا علىٰ إصبعه، حتىٰ قالَ بعضُ الناسِ مُعلِّقًا علىٰ القصةِ: لو كان أفجرُ الخلقِ علىٰ هذا الحالِ، ورأىٰ أباه لقامَ مُباشرة. **والصحيحُ**: أن الذي منعه من ذلك تقواه لله

---

(١) أخرجه النسائي في سننه، كتاب عشرة النساء، باب حب النساء، ح(٣٣٩١)، وصححه الحاكم في مستدركه: (٢ / ١٧٤)، ووافقه الذهبي، وصححه الحافظ ابن حجر في الفتح: (٣ / ١٥)، (١١ / ٣٤٥).

تعالىٰ، وهو المرادُ من قولِه تعالىٰ: ﴿ لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ ﴾ [يوسف:٢٤]، وينبغي تفسيرَ الهمِّ الذي كان من يوسفَ عليه السلام علىٰ مُقتضىٰ الطبيعةِ البشريةِ، وهو أنه حصلَ عنده هَمٌّ طارئ لم يستمر، انقلبَ إلىٰ حسنةٍ، كما في الحديثِ الصحيحِ: « وَمَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا الله لَهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً »(١)، وأما البُرهانُ فهو التقوىٰ والإخلاصُ والإيمان. ولذا فنحنُ لسنا بحاجةٍ إلىٰ تلكِ الرواياتِ الاسرائيليةِ الباطلةِ التي تُنافي مُحكمَ القرآن، وبعضهم جنحَ إلىٰ نفي الهمِّ مُطلقًا، والصحيحُ ما ذكرناه.

والأمرُ الذي ينبغي التنبه له: هو أن بعضَ الرواياتِ الاسرائيليةِ تتنافىٰ مع مُحكمِ القرآنِ، فيجبُ ردّها وعدمُ قبولها.

وقوله: (**قوله: « وهذا بعينه هو برهان وجوب الثالث » مُراده بالثالث: تبليغهم عليهم الصلاة والسلام ما أمروا بتبليغه، ولا شك أنهم لو وقع منهم خلاف ذلك، لكنا مأمورين بأن نقتدي بهم في ذلك، فنكتم نحن أيضًا بعض ما أوجب الله تعالى علينا تبليغه، من العلم النافع لمن اضطر إليه...**):

لما كان النبي ﷺ هو القدوة، كان لِزَاما عليه أن يُبلِّغَ دينَ الله تعالىٰ. والأنبياءُ مبرَّؤون عن عدمِ التبليغِ؛ فواقعهم وسيرتهم وحياتهم وتفاصيل أخبارهم تشهدُ بتبليغهم الدعوة إلىٰ الناسِ.

والنبي ﷺ كان يتحرّجُ من بعضِ الأمورِ، ومع ذلك بلَّغها؛ كبعضِ العتاباتِ التي عُوتبَ عليها، فلا يُمكنُ للأنبياءِ عليهم الصلاة والسلام أن

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب من همَّ بحسنة أو سيئة، ح(٦٤٩١).

يكتموا الوحيَ أبدًا؛ فإذا كان عامةُ الناسِ لا يجوزُ لهم الكتمان، فكيف بالأنبياءِ والرُسلِ عليهم الصلاة والسلام ؟ فهم أولىٰ وأحرىٰ بعدمِ الكتمانِ؛ فإن من صفاتهم: أنهم صادقون، أُمناء، ناصحون، لا يخونون. وآثارُ هذا التبليغ ظاهر مُنتشر في أصقاعِ الدنيا، تشهدُ الدنيا كُلها لهم بهذا، فمُوسىٰ عليه السلام مع خوفهِ من بطشِ فرعونَ، حينما أمره الله تعالىٰ بدعوتهِ إلىٰ التوحيدِ، أظهرَ مُوسىٰ -عليه السلام- لله تعالىٰ خوفه من بطشِ فرعونَ، ولكنه مضىٰ لما أُمرَ به من تبليغِ الدينِ لفرعونَ، فحماه الله تعالىٰ ونصره علىٰ فرعونَ ومن معه. فالرسالةُ اصطفاءٌ وتكليفٌ وتشريفٌ.

(ص) **وَأَمَّا دَلِيلُ جَوَازِ الأَعْرَاضِ الْبَشَرِيَّةِ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتُ اللّه وَسَلَامُهُ عَلَيْهِمْ: فَمُشَاهَدَةُ وُقُوعِهَا بِهِمْ، إِمَّا لِتَعْظِيمِ أُجُورِهِم، أَوْ لِلتَّشْرِيعِ، أَوْ لِلتَّسَلِّي عَنِ الدُّنْيَا وَالتَّنْبِيهِ لِخِسَّةِ قَدْرِهَا عِنْدَ اللّه تَعَالَى، وَعَدَمِ رِضَاهُ تَعَالَى بِهَا دَارَ جَزَاءٍ لأَنْبِيَائِهِ، بِاعْتِبَارِ أَحْوَالِهِمْ فِيهَا عَلَيْهِمُ الصَّلاةُ وَالسَّلَامُ.**

(ش) **يعني: أن الأعراض البشرية لا يقع منها بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام، إلا ما لا يخل بشيء من مقاماتهم، ولا يقدح في شيء من مراتبهم؛ فالمرض مثلًا، وإن كان يقع بهم، فحده منهم البدن الظاهر، أما قلوبهم باعتبار ما فيها من المعارف والأنوار، التي لا يعلم قدرها إلا مولانا جلّ وعزّ، الذي منَّ عليهم بها، فلا يخل المرض بقلامة ظفر منها، ولا يكدر شيئًا من صفوها، ولا يُوجب لهم ضجرًا، ولا انحرافًا، ولا ضعفًا لقواهم الباطنة أصلًا، كما هو كذلك موجود في حق غيرهم عليهم الصلاة والسلام، وكذا الجوع والنوم، لا يستولي على شيء من قلوبهم، ولهذا تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم، وحال قلوبهم في توهجها بأنوار المعارف والحضور، والترقي في منازل القرب، التي لم يحم أحد ممن سواهم حول أدنى شيء منها، وقيامهم بالوظائف التي كلفوا بها في الحضر والسفر، والصحة والمرض أكمل**

قيام، هو على حد سواء في جميع الأحوال. وفائدة إصابة ظواهرهم عليهم الصلاة السلام بتلك الأعراض ما أشرنا إليه في أصل العقيدة: من تعظيم أجرهم عليهم الصلاة والسلام، وذلك كما في أمراضهم، وجوعهم، وإذاية الخلق لهم. ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم (أشدكم بلاء الأنبياء ثم الأولياء ثم الأمثل فالأمثل) ولا يخفى أن مولانا جلّ وعزّ، قادر أن يوصل اليهم ذلك الثواب الأعظم، بلا مشقة تلحقهم عليهم الصلاة والسلام):

يجوزُ علىٰ الأنبياءِ عليهم الصلاة والسلام وقوع الأعراضِ البشريةِ؛ من المرضِ ونحوه. وأمَّا القولُ بأنهم لا يجوعون، فهذا مُخالفٌ لأحوالهم؛ فإن النبيَ ﷺ كان يشدُّ الحجرَ علىٰ بطنهِ من شدةِ الجوعِ[(١)]، وكان يُوعك كما يُوعك الرجلان[(٢)].

فالأنبياءُ عليهم الصلاة والسلام يجوعون ويمرضون وينامون، وقد نامَ النبي ﷺ مرةً مع أصحابهِ في سفرٍ حتىٰ خرجَ وقت صلاةِ الفجرِ، كما وردَ في الحديثِ الصحيحِ[(٣)]، وأما معنىٰ ما جاءَ في الأثرِ: «... وَكَذَلِكَ

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الأشربة، باب جواز استتباعه غيره إلىٰ دار يثق برضاه ذلك ويتحقق تحققًا تامًا، واستحباب الاجتماع علىٰ الطعام، ح(٢٠٤٠).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المرضىٰ، باب وضع اليد علىٰ المريض، ح(٥٦٦٠)، ومسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب ثواب المؤمن فيما يصيبه من مرض أو حزن أو نحو ذلك، حتىٰ الشوكة يشاكها، ح (٢٥٧١).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب مواقيت الصلاة، باب النوم قبل العشاء لمن غُلب، ح(٥٧٠)، ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب قضاء الصلاة

=

الأَنْبِيَاءُ تَنَامُ أَعْيُنُهُمْ وَلاَ تَنَامُ قُلُوبُهُمْ... »[١] يعني: أن قلوبهم لا تتسلَّطُ عليها الشياطين بالوساوسِ ونحو ذلك، فهم محميّون من وقوعِ ذلك عليهم، وليس المعنىٰ: أنهم ينامون ويُدركون من حولهم، بل هم ينامون ويستغرقون في النومِ كغيرهم من البشرِ.

فالواقعُ يشهدُ علىٰ بشريتهم، ولكن بيَّنَ النبي ﷺ تميُّزه عن الصحابةِ رضي الله عنهم كما في صومِ الوصالِ؛ وذلك أن الشخصَ حين يستغرق في الطاعةِ والعبادةِ، قد يستغني بها عن بعضِ الطعامِ والشرابِ، لكنه كان عليه الصلاة والسلام يأكُل ويشربُ وينامُ.

وقوله: (**وفائدة إصابة ظواهرهم عليهم الصلاة والسلام بتلك الأعراض، ما أشرنا إليه في أصل العقيدة: من تعظيم أجرهم عليهم الصلاة والسلام، وذلك كما في أمراضهم، وجوعهم، وإذاية الخلق لهم، ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: «أشدكم بلاء الأنبياء ثم الأولياء ثم الأمثل فالأمثل»**):

=

الفائتة، واستحباب تعجيل قضائها، ح(٦٨١).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب كان النبي ﷺ تنام عينه ولا ينام قلبه، ح(٣٥٧٠)،ومسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة الليل وعدد ركعات النبي ﷺ في الليل، ح(٧٣٨).

هنا أثبتَ التوجّعَ بقولِهِ: « أشدكم بلاء الأنبياء »[1]، لكن فاته التأصيلُ علىٰ بشريتهم؛ حتىٰ لا يُعبَدوا من دونِ الله تعالىٰ، ولا يقعُ فيهم الغلو؛ لأنهم بشرٌ يجوعونَ، ويمرضونَ، ويناموَنَ، ويأكلونَ، ويشربونَ، فكيف يُطلبُ منهم الشفاءُ وكشفُ الكُرباتِ ؟!

فالمقصودُ من إثباتِ بشريتهم: حتىٰ لا يتوجَّه المخلوقُ بحاجاتهِ إليهم، فالبشريةُ ثابتةٌ في صفاتهم، كما قالَ تعالىٰ عن نبيهِ عليه الصلاة والسلام: ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ﴾ [الكهف:١١٠].

وقوله: (**لكن بعدله وعظيم حكمته التي لا تحصرها العقول، اختار أن يوصل لهم ذلك الثواب مع تلك الأعراض، يفعل ما يشاء، لا يُسأل عما يفعل، تبارك وتعالى، وهم يُسألون**):

كلامُ المُصنفِ هنا يدلُّ علىٰ اضطرابهِ، فهنا يُثبتُ الحكمةَ مُناقضًا قوله السابق في نفيها، فهم ينفونَ العِللَ، لكنهم يُثبتونها في الأحكامِ العمليّةِ، وتراهم يتحدثونَ عن العلةِ وشُروطها ونحو ذلك.

وقوله: (**ومن فوائد نزول تلك الأعراض بهم عليهم الصلاة والسلام:**

---

(١) أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب الزهد، باب ما جاء في الصبر علىٰ البلاء، ح (٢٣٩٨) وصححه، ونصه: «عَنْ مُصْعَبِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ الله، أَيُّ النَّاسِ أَشَدُّ بَلاَءً؟ قَالَ: الأَنْبِيَاءُ ثُمَّ الأَمْثَلُ فَالأَمْثَلُ، فَيُبْتَلَىٰ الرَّجُلُ عَلَىٰ حَسَبِ دِينِهِ فَإِنْ كَانَ دِينُهُ صُلْبًا اشْتَدَّ بَلاَؤُهُ، وَإِنْ كَانَ فِي دِينِهِ رِقَّةٌ ابْتُلِيَ عَلَىٰ حَسَبِ دِينِهِ، فَمَا يَبْرَحُ البَلاَءُ بِالعَبْدِ حَتَّىٰ يَتْرُكَهُ يَمْشِي عَلَىٰ الأَرْضِ مَا عَلَيْهِ خَطِيئَةٌ».

تشريع الأحكام المتعلقة بها للخلق، كما عرفنا أحكام السهو في الصلاة، من سهو سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وكيف تؤدى الصلاة في حال المرض والخوف، من فعله عليه الصلاة والسلام لها عند ذلك، وعرفنا هيئة أكل الطعام وشرب الشراب، من أكله وشربه صلى الله عليه وآله وسلم، وإلا فهو كان عليه وعلى آله الصلاة والسلام، غنيًا عن الطعام والشراب؛ إذ هو عليه الصلاة والسلام يبيت عند ربه يطعمه ويسقيه إلى غير ذلك):

قوله: (**ومن فوائد نزول تلك الأعراض بهم عليهم الصلاة والسلام: تشريع الأحكام المتعلقة بها للخلق**): وهذه حكمة، فهو هنا يُثبتُ الحكمةَ من حيثُ لا يشعر؛ لأن الحكمةَ هي فعلُ شيءٍ لشيء، وما ذكره هو عينُ الحكمةِ.

وقوله: (**وإلا فهو كان عليه وعلى آله الصلاة والسلام غنيًا عن الطعام والشراب؛ إذ هو عليه الصلاة والسلام يبيت عند ربه يطعمه ويسقيه إلى غير ذلك**):

وهذا ليس علىٰ حقيقتهِ، فإن النبيَ ﷺ بشرٌ، فلا يُمكنُ أن نُلغي بشريته، ونقول: هو غنيٌ عن الطعامِ والشرابِ، بل هو يأكلُ ويشربُ كغيره من البشرِ، أما المُستغني عن الطعامِ والشرابِ، فهم الملائكةُ، والله تعالىٰ الأحدُ الصمدُ.

وقوله: (**ومن فوائدها أيضًا: التسلي عن الدنيا، أي: التصبر ووجود الراحة واللذات لفقدها، والتنبيه لخسة قدرها عند الله سبحانه وتعالى، بما يراه العاقل من مقاساة هؤلاء السادات الكرام، خيرة الله سبحانه من**

خلقه لشدائدها، وإعراضهم عنها وعن زخرفها، الذي غرّ كثيراً من الحمقى إعراض العقلاء عن الجيف والنجاسات، ولهذا قال صلى الله عليه وآله وسلم: (الدنيا جيفة قذرة)[١]، ولم يأخذوا منها عليهم الصلاة والسلام إلا شبه زاد المسافر المستعجل، ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم: (كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ أَوْ عَابِرُ سَبِيلٍ)[٢]، وقال صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم: (لَوْ كَانَتِ الدُّنْيَا تَعْدِلُ عِنْدَ اللهِ جَنَاحَ بَعُوضَةٍ مَا سَقَى كَافِراً مِنْهَا شَرْبَةَ مَاءٍ)[٣]، فإذا نظر العاقل في أحوال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، باعتبار زينة الدنيا وزخارفها، عَلِمَ عِلْمَ يقين، أنها لا قَدْرَ لها عند الله سبحانه وتعالى، فأعرض عنها بقلبه بالكلية، إن كان ذا همة عليّة؛ للحلول في الفراديس العلى، وعظيم التلذذ الذي لا يكيف بزوال الحجاب عنه، لرؤية المولى الكريم جلّ جلاله بكرة وعشياً، وشدّ إزاره لعبادة مولاه عزّ وجلّ شدّ الكرام، وصبر هذه اللحظة اليسيرة من العمر على طاعة ربه، وما أربح صفقة هذا الموفق؛ إذ بذل شيئاً قليلاً يسيراً لا قيمة له، ليسارته وخسته، فأخذ شيئاً كثيراً لا قيمة له، لكثرته وعظيم رفعته، وتزايد نعمه كل لحظة أبد الآبدين، فبينما هذا الموفق في ذل أطماره، وخفقان قلبه، وسيلان دمعه، وعويله في الأسحار، وتوحشه من الخلق طراً، يندب على نفسه بنفسه، وقد أحرق كبده خوف فوات رضا المولى، الذي لا يمكن منه خلف، تطير روحه أحياناً، وترفرف لقصد الخروج من شدة الحب

---

(١) قال العجلوني في كشف الخفاء ومزيل الإلباس، عما من الأحاديث على ألسنة الناس (مكتبة القدس، ١٣٥١هـ): «قال الصغاني: موضوع، أقول: وإن كان معناه صحيح ولكنه ليس بحديث» (٤٠٩).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب قول النبي ﷺ: كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل، ح(٦٤١٦).

(٣) أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب الزهد، باب ما جاء في هوان الدنيا على الله عز وجلّ، ح(٢٣٢٠).

وانزعاج حرارة الشوق، فيردها محيط قفص البدن، ثم يهب عليها نسيم الوصلة فتسكن روحه لذلك بعض سكون. فبينما هو في مكابدة هذه الأحوال، والتنعم بالمحبوب وراء الحجاب، إذ هو قد أصبح قريبًا بنفس موته، مُتصلًا بمحبوبه دون حجاب، يتنعم برؤية من ليس كمثله شيء جلّ رب الأرباب، فألقى عليه من خلع الكرامات ما يليق بكرمه، ومنحه ما لا يحيط به عقل ولا يحصيه ديوان، من طوائف هباته، وجلائل نعمه، وأصبح بعد أن كان حقيرًا مسكينًا لا يعبأ به، ملكًا من مُلوك الجنة، يسرح فيها أين شاء، ويتنعم كيف شاء منها، وتطوف عليه الحور العين والولدان، ويرى إثر الموت ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب إنسان. فهذا أيها العاقل هو المُلْكُ الذي يحق أن تبذل فيه النفوس والمهج. ثم هي والله ليست بقيمة لشيء منه، لولا فضل الله الكريم الوهاب، فحدث عن بحر فضله العظيم بما شئت ولا حرج، قال[1]:

دببت للمجد والساعون قد بلغوا ... حدّ النفوس وألقوا دونه الأزرا

وكابدوا المجد حتى ملّ أكثرهم ... وعانق المجد من وافى ومن صبرا

لا تحسب المجد تمرًا أنت آكله ... لن تبلغ المجد حتى تلعق الصبرا

فسبحان من أكرم قومًا وأكمل عقولهم، وعلاهم دنيا وأخرى إلى أعلى المنازل، وحط قومًا مع مُساواتهم لهم في الصورة البشرية إلى أرذل شيء من الحضيض السافل، ومُلكهم لأخس شيء، وهو النفس والشيطان والهوى، فاتبعوهم في غير شيء، وعرضوهم دنيا وأخرى لمهالك عظيمة، وهول إثر الموت شديد مستطيل نازل، وحسبوا لعمى بصائرهم، وتناهي حماقاتهم، وشدة بلائهم، وكثرة محنهم، أنهم ظفروا بشيء من

(١) انظر: القفطي: انباه الرواة على أنباء النحاة، ت: محمد أبو الفضل، دار الفكر العربي – القاهرة، ط ١ ١٤٠٦هـ، (٣/ ٣٦٣).

اللذائذ، وهم والله قد خرجوا من الدنيا ولم يظفروا بشيء من لذائذ العاجل والآجل.

يُقضى على المرء في أيام محنته حتى يرى حسنًا ما ليس بالحسن

إلى المولى الكريم نشكو ما أصابنا، من التخلف عن وفاق ذوى الهمم السادة الكرام، وبقائنا عاجزين مطروحين في ساقة الأخساء اللئام، نتجاذب معهم بقلوبنا وجوارحنا، شهوات وهمية لا جدوى لها، ولا طائل تحتها، عند سبرها بمحك التحقيق التام، بل هي في الحقيقة سموم قاتلة، وعورات بادية، وعذرات منتنة، حجب نتنها عن الجهلة النيام ذوي الأوهام، ثم تشاغلنا بها، يا طول حسرتنا ولهفنا وعظيم حمقنا، في مفازة مهلكة يخشى فيها من الانقطاع والهلاك، بمجرد التفاتة واحدة عن المقصد والمرام، فكيف بما نحن فيه من التلفت عن مهيع الاستقامة حتى عدلنا، يا ويلنا عن سنن الهدى، وقصدنا بجهلنا عين مواضع الهلاك بقوة العزم والاهتمام، اللهم يا مُنقذ الغرقى بعد أن يئسوا، أنقذنا يا مولانا من هذا الوجل العظيم الذي نحن فيه بلا محنة، يا أرحم الراحمين، يا ذا الجلال والإكرام، اللهم لك الحمد، وإليك المشتكى، وبك المستغاث، وأنت المستعان، وعليك التكلان، ولا حول ولا قوة إلا بك، فاحرسنا يا مولانا بعينك التي لا تنام، واكنفنا بكنفك الذي لا يرام، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الأئمة الأعلام، ومن تبعهم بإحسان على طول الدوام) :

أشارَ المُصنفُ في كلامِهِ السابقِ إلىٰ ثلاثِ قضايا:

١ - أشارَ إلىٰ حكمةٍ أُخرىٰ من فوائدِ وحِكَمِ إصابةِ الأنبياءِ ببعضِ العوارضِ البشريةِ، وهي قوله: (**التسلي عن الدنيا، أي التصبر ووجود الراحة واللذات لفقدها، والتنبيه لخسة قدرها عند الله سبحانه وتعالى، بما يراه العاقل من مقاساة هؤلاء السادات الكرام خيرة خلق الله سبحانه من خلقه لشدائدها وإعراضهم عنها وعن زخرفها...**) : أي: أن ما يصيبُ الأنبياء من البلايا والمصائبِ فيه تسلية للمؤمنين؛ فإذا تذكَّرَ

المُبتلىٰ قصةَ يوسفَ عليه السلام تجلَّىٰ عنه الهمّ، وخفَّ عنه الغمّ، مع أن البلاءَ الذي وقعَ علىٰ يوسفَ عليه السلام كان من أقربِ الناسِ إليه، حاكوا ضده المُؤامرات؛ فباعوه وآذوه، ثم أُتهم وأُبتلي حتىٰ رفعَ الله تعالىٰ قدره وظفر.

وحين ينظرُ المُبتلىٰ إلىٰ قصةِ أيوبَ عليه السلام، وما جرىٰ عليه من البلاءِ في جسدهِ ومالهِ وأهلهِ، يصبرُ ويتصبّر، وأكثرُ الناسِ بلاءً هو نبينا الأكرم عليه الصلاة والسلام؛ فماتَ أبوه في صغره، وماتت أُمّه بعدما وضعته بسنين، وماتَ جَدُّه الذي كفله، وماتَ عَمُّه الذي ناصره وحماه، وماتت خديجةُ رضي الله عنها التي آزرته وخففت عنه، وماتَ أولاده في حياتهِ عدا فاطمة، وآذاه أقربُ الناسِ إليه، وحُوصِرَ في شِعبِ أبي طالب، وأصابهم الجوعُ والجهدُ والتعبُ، وطُلِّقت بناته، فجاءته البلاءات من كلِّ جهةٍ عليه الصلاة والسلام.

فالمُبتلىٰ حين يقرأ هذه السيرةَ يرتاحُ ويهدأ باله؛ فإذا كان أفضلُ الخلقِ كذلك، فكيف بمن هو دونه ؟ فهنا يجبُ أن يُقابَلَ البلاء بالصبرِ.

والله تعالىٰ له ألطافٌ يُصبِّر بها عباده من أوليائهِ وأصفيائهِ؛ فحين أُلقي يوسف عليه السلام في الجُبِّ، أتاه الوحي ليُصبِّره: ﴿ وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُم بِأَمْرِهِمْ هَٰذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾ [يوسف:١٥]، وحين أُخذَ عبدًا، قال

جـلّ وعـلا: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِى ٱشْتَرَىٰهُ مِن مِّصْرَ لِٱمْرَأَتِهِۦٓ أَكْرِمِى مَثْوَىٰهُ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوْ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدًا ﴾ [يوسف:٢١]. وكذا نبينا عليه الصلاة والسلام حين اشتدت به الأمور، أُسري به إلىٰ السماءِ ليُريه من آياتهِ الكُبرىٰ، ولا شكَّ أن هذه الرحلةَ الربانيةَ الإيمانيةَ، تُخفِّفُ عنه كثيرًا مما لاقاه من أذىٰ المُشركين، حين يرىٰ شيئًا من ملكوتِ الله تعالىٰ، ويرىٰ الأنبياءَ ويُسلِّم عليهم.

إذن: فقصصُ الأنبياءِ تُسلّي المُؤمنين، والله جلَّ وعلا يقصُّ علىٰ نبيهِ ﷺ قصصَ الأنبياءِ السابقين؛ ليُسليه ويُخفف عنه ويُثبته، كما قالَ تعالىٰ: ﴿ وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ ﴾ [هود:١٢٠].

٢- حين ذكرَ المُصنفُ الصنفَ الثاني من الناسِ، في مُقابلِ من أكرمهم الله تعالىٰ وأكملَ عقولهم، وأعلىٰ شأنهم في الدنيا والآخرة، وهم الذين خضعوا لهوىٰ النفسِ والشيطانِ، فقال عنهم: (**وحسبوا العمى أبصارهم، وتناهي حماقاتهم، وشدة بلائهم، وكثرة محنهم، أنهم ظفروا بشيء من اللذائذ، وهم والله قد خرجوا من الدنيا، ولم يظفروا بشيء من لذائذ العاجل والآجل**)، فاللذائذُ العاجلةُ تكمنُ في الطاعةِ والعبادةِ، فقد يُكابدُ المرء في ابتداءِ عبادتهِ، لكن تصير أُنسه وسروره وفرحه بعد ذلك؛ كما قالَ النبي ﷺ لبلال: «يا بلالُ، أَقِمِ الصَّلاةَ، أَرِحْنا بها»[1]، فإذا تعمّقت العبادةُ في قلبهِ، تلذَّذَ بها، وشعرَ بالسعادةِ معها، وضاقَ إذا تركها، وهذا من توفيقِ الله

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده ح(٢٣١٣٧)، وأبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب في صلاة العتمة، ح(٤٩٧٧).

تعالىٰ للعبدِ. فإن بعضَ الناسِ يجدُ راحته في الطاعةِ والعبادةِ والاستقامةِ، وبعضهم يرىٰ أن أثقلَ شيء عليه القيامُ للطاعةِ والعبادةِ.

فالعباداتُ فيها لذائذُ يعرفها العُبَّاد، فيعيشونها ويشعرونَ بالراحةِ والطمأنينةِ معها.

وأما اللذائذُ الآجلةُ: فجنةٌ عرضها السمواتُ والأرض، وأجلُّ نعمها: رؤيةُ الله تعالىٰ.

٣- نجدُ أن المُصنفَ يجمعُ بين قضيتين ويتقمّصُ شخصيتين؛ فهو من علماءِ الكلامِ، وعنده نزعة صوفية، تظهرُ آثارها في كلامهِ وعباراتهِ.

وقوله: ((ص) **وَيَجْمَعُ مَعَانِي هذه الْعَقَائد كُلّهَا قَوْلُ لَا إله إلاَّ اللّه محمدٌ رَسُولُ اللّه.**

(ش) لما فرغ من ذكر ما يجب على المكلف معرفته، من عقائد الإيمان في حق مولانا جلّ وعزّ، وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام، كمل الفائدة هنا ببيان اندراج جميع ما سبق تحت كلمة التوحيد، وهي لا إله الا اللّه، محمد رسول اللّه؛ ليحصل لك العلم بعقائد الإيمان تفصيلًا وإجمالًا، ولتعرف بذلك شرف سرّ هذه الكلمة المشرفة، وما انطوى تحتها من المحاسن؛ حتى يتشعشع القلب عند ذكرها بأنوار اليقين، ويتموج فيه أضواء الإيمان، حتى تنبسط على الظاهر وتنتشر إلى عليين، وينفتق لك كتر هذه الكلمة العظيمة عن يواقيت فراديس الجنان، وتعرف قدر ما منحت من النعمة العظمى، التي مَنَّ بها بمحض فضله المولى الكريم الرحمن الرحيم، بعد أن كان قد احتوى بيت بدنك على كتر عظيم، من كنوز مولانا الموصلة إلى كشف الحجب، والتمتع بشريف الرضوان، وأنت لم تدر يا مسكين ما هنالك، وعسر عليك الوصول إلى ما في بطنه من المحاسن

الفاخرة، التي لا تنال والله لولا فضله سبحانه وتعالى بشيء من الإيمان. ولا شك أن هذه الكلمة مما يجب على كل مُؤمن أن يعتني بشأنها؛ إذ هي ثمن الجنة، والمنقذة من المهالك دنيا وأخرى، وقد نصَّ العلماء على أنه لا بُدَّ من فهم معناها، وإلا لم ينتفع بها صاحبها في الإنقاذ من الخلود في النار. ولهذا ينبغي أن يكون كلامنا فيها على سبيل الاختصار في سبعة فصول: (الأول): في ضبط هذه الكلمة المشرفة. (والثاني): في إعرابها. (والثالث): في بيان معانيها. (والرابع): في بيان حكمها. (والخامس): في بيان فضلها. (والسادس): في كيفية ذكرها على الوجه الأكمل، الذي يذوق به ذاكرها جميع لذات محاسنها، كلها أو بعضها على حسب ما يفتح الله له عند ذكرها من التخلية والتحلية. (السابع): في بيان الفوائد التي تحصل لذاكرها، بالمواظبة عليها على الوجه الأكمل إن شاء الله تبارك وتعالى. ولنؤخر بيان الفصول الأربعة، وهي الرابع وما بعده، إلى ما يناسبها في أصل العقيدة، وهو قولنا فيها: (فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها الخ).

- **أما ضبط هذه الكلمة المشرفة: فينبغي للذاكر أن لا يُطيل مدّ ألف لا جداً[1]، وأن يقطع الهمزة من إله؛ إذ كثيراً ما يلحن بعض الناس فيردها ياء[2]، وكذا يفصح بالهمزة من إلا، ويشدّد اللام بعدها؛ إذ كثيراً ما يلحن بعضهم، فيرد الهمزة ياء أيضًا، ويخفف اللام[3]. وأما كلمة الجلالة**

---

(١) «أي: زيادة عن ست حركات، وأما أصل الإطالة فلابُدَّ منها، وقدر الإطالة: ثلاث حركات إلىٰ ست؛ لأنها غاية المد المنفصل، وعدم الطول حركتان، ولا ينقص عن الحركتين؛ لأنه مبلغ الطبع، فلا تتأتىٰ هيئة الكلمة بدونهما». حاشية الدسوقي علىٰ أم البراهين (٣٠٥).

(٢) «أي: همزة إله ياء، أي: فيقول: لا يَلَهَ إلا الله، وقلب الهمزة ياء لحن، وربما سكَّنوا الياء فيلتقي ساكنان: ألف لا والياء بعدها، قال السكتاني: وهو لحن فاحش يُغيّر المعنىٰ». حاشية الدسوقي علىٰ أم البراهين (٣٠٥).

(٣) «وهذا لحن فاحش أيضًا؛ لأنه يُغيّر المعنىٰ. وسكت عن تفخيم اللام من اسم الجلالة وعن

=

والتعظيم التي بعد إلا، فلا يخلو: إما أن يقف عليها الذاكر أو لا، فإن وقف عليها تعين السكون، وإن وصلها بشيء آخر؛ كأن يقول: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، فله فيها وجهان: الرفع وهو الأرجح، والنصب وهو المرجوح، وسيأتي وجههما في فصل الإعراب. وينبغي أن ينوّن الذاكر، اسم سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم، ويدغم تنوينه في الراء.

- **وأما إعراب هذه الكلمة المشرفة: فقد علمت أنها قد احتوت على صدر وعجز، فعجزها ظاهر الإعراب؛ إذ هو جملة من مبتدأ وخبر ومضاف إليه، وأما صدرها: فلا فيه نافية للجنس، وإله مبني معها؛ لتضمنه معنى من، إذ التقدير: لا من إله، ولهذا كانت نصًا في العموم؛ كأنه نفى كل إله غير الله عزّ وجلّ، من مبدأ ما يقدر منها، إلى ما لا نهاية له مما يقدر. وقيل: بُني الاسم معها للتركيب[1]، وذهب الزجاج إلى أن اسمها معرب منصوب بها. وإذا**

=

عدم مدِّ ألفها؛ لسكون الوقف» حاشية الدسوقي على أم البراهين (٣٠٥-٣٠٦).

(١) **تعليقات فضيلة الشيخ الدكتور**: عبد الله القرني – وفقه الله تعالى سدَّده- على المادة الإعرابية التي أوردها المُصنف لكلمة التوحيد (لا إله إلا الله):

يقول الشيخ الدكتور: «أولًا: النحو وسيلة وليس غاية؛ لأن الغاية هي استقامة النص والمعنى، ولذلك عقد ابن جني في كتابه (الخصائص، ت: د. محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القسم الأدبي، المكتبة العلمية (٣/ ٢٥٥) بابًا حول ما إذا تعارض الإعراب والمعنى، فأيهما يُقدَّم ؟ فقال: يُقدَّم المعنى؛ لأنه هو الغاية المقصودة، وأما الإعراب فيُوجَّه، ويُبحث له عن مخرج، ولذا تجد كثيرًا من الرسائل والأبحاث، تذكر التوجيهات النحوية، وهذه التوجيهات هي محاولة لإقامة القاعدة على المعنى الذي يُراد، وأكثر ما يرد هذا الكلام في كتب التفسير وشُروحات السُنة المطهرة، ولذا كان المعنى هو

=

فرعنا على المشهور من البناء، فموضع الاسم: نصب بلا العاملة فيه عمل إن، والمجموع من (لا إله) في موضع رفع على الابتداء، والخبر المقدر هو لهذا المبتدأ، ولم تعمل فيه لا، عند سيبويه، وقال الأخفش: لا، هي العاملة فيه[1]. وقال الدماميني في تعليقه على المغني: قد تكلّم القاضي مُحب الدين ناظر الجيش، في شرح التسهيل على إعراب هذه الكلمة الشريفة، بكلام أورده بجملته، وإن كان فيه طول؛ لاشتماله على فوائد: قال: قال أهل العلم: إن الاسم المعظَّم في هذا التركيب يُرفع، وهو الكثير، ولم يأت في

=

المقدَّم، والإعراب يُوجَّه بما يخدم المعنىٰ.

وفي كلمة التوحيد (لا إله إلا الله): (لا) نافية للجنس، و(إله)اسمها؛ لأنها تعمل عمل إنَّ، والفرق بينها وبين إنَّ:أن اسمها يكون مبنيًا معها، إذا كان مفردًا، أما إذا كان مضافًا أو شبيهًا بالمضاف فينصب. والكلام السابق فيه تقدير (من) بين لا واسمها، يعني: لا من إله، والسبب في هذا التقدير، أن يكون النفي عامًا في كل الآلهة، فكأنه نفىٰ جميع الآلهة التي تُعبد من دون الله تعالىٰ؛ لأنه ليس هناك أيُّ إله يستحق هذه العبادة.».

(١) **يقول فضيلة الشيخ الدكتور – حفظه الله تعالىٰ ورعاه-:** «هذا خلاف نحوي، لكن نحن نأخذ بالأسهل؛ وهي أنها عاملة عمل إنَّ، فلها اسم وخبر، فتعمل في الجزأين.

ومنشؤ الخلاف هنا: أن الخبر قبل دخول (إنَّ) مرفوع، فلم يُقال: إن دخول إنّ أو لا النافية للجنس هي الرافعة للخبر، بل هو مرفوع أصلًا.

فإن قيل: هل رفعه باقٍ علىٰ أصله لكونه كان مبتدًأ وخبرًا، أو أن دخول إنَّ أو لا النافية للجنس، هي التي عملت فيه الرفع من جديد ؟ هذا محل خلاف بين النحويين، وهذا الخلاف هو من باب إعمال العقل فيما يرد من هذه الأمثلة، ولكن نحن نأخذ بالأسهل كما ذكرنا، وهو أن لا النافية للجنس تنصب المبتدأ وترفع الخبر، ولا عاملة عمل إنَّ، إلا أن اسمها يكون معها مبينًا».

القرآن العزيز غيره، وقد يُنصب. أما إذا رفع، فالأقوال فيه للناس على اختلاف إعرابهم خمسة: منها قولان معتبران، وثلاثة لا معوّل على شيء منها. فالقولان المعتبران: أن يكون رفعه على البدلية، وأن يكون على الخبرية، أما القول بالبدلية فهو المشهور الجاري على ألسنة المعربين، وهو رأي ابن مالك، فإنه قال لما تكلم على حذف خبر لا العاملة عمل إن: وأكثر ما يحذفه الحجازيون مع إلا؛ نحو: لا إله إلا الله، وهذا الكلام منه يدل على أن رفع الاسم المعظم ليس على الخبرية، وحينئذ يتعين أن يكون على البدلية، ثم الأقرب أن يكون بدلًا من الضمير المستتر في الخبر المقدر، وقد قيل: إنه بدل من اسم لا، باعتبار محل الابتداء، يعني: باعتبار محل الاسم قبل دخول لا، وإنما كان القول بالبدل من الضمير المستتر أولى؛ لأن الإبدال من الأقرب أولى من الأبعد، ولأنه لا داعية إلى الإتباع باعتبار المحل مع إمكان الإتباع باعتبار اللفظ، ثم البدل إن كان من الضمير المُستكن في الخبر، كان البدل فيه نظير البدل في نحو: ما قام أحد إلا زيد؛ لأن البدل في المسألتين باعتبار اللفظ، وإن كان من الاسم، كان البدل فيه نظير البدل في نحو: لا أحد فيها إلا زيد؛ لأن البدل في المسألتين باعتبار المحل. وقد استشكل الناس البدل فيما ذكرنا، أما في نحو: ما قام أحد إلا زيد، فمن وجهين: أحدهما: أنه بدل بعض، وليس ثمّ ضمير يعود على المبدل منه.

الثاني: أن بينهما مُخالفة؛ فإن البدل مُوجب، والمُبدل منه منفي، وقد أوجب على الأول، بأن إلا وما بعدها من تمام الكلام الأول، وإلا قرينة مُفهمة أن الثاني قد كان يتناوله الأول، فمعلوم أنه بعضه فلا يحتاج فيه إلى رابط، بخلاف نحو: قبضت المال بعضه. وعن الثاني: بأنه بدل من الأول في عمل العامل وتخالفهما بالنفي والإيجاب، لا يمنع البدلية؛ لأن مذهب البدل أن يجعل الأول كأنه لم يذكروا الثاني في موضعه، وقد قال ابن الضائع: إذا قلنا: ما قام أحد إلا زيد، فإلا زيد هو البدل، وهو الذي يقع في موضعه أحد، فليس زيد وحده بدلًا من أحد، قال: وإنما إلا زيد، هو الأحد الذي نفيت عنه القيام، فالإزيد، بيان للأحد الذي عنيت، ثم قال بعد ذلك: فعلى هذا البدل في الاستثناء، أشبه ببدل الشيء من الشيء، من بدل البعض من الكل،

وقال في موضع آخر: لو قيل: إن البدل في الاستثناء قسم على حدته، ليس من تلك الأبدال التي تبينت في غير الاستثناء، لكان وجهًا، وهو الحق. انتهى

وأما في نحو: لا أحد فيها إلا زيد، فوجه الإشكال فيه: أن زيدًا بدل من أحد، وأنت لا يمكنك أن تحله محله. وقد أجاب الشلوبين عن ذلك: بأن هذا الكلام، إنما هو على توهم ما فيها أحد إلا زيد، إذ المعنى واحد، وهذا يمكن فيه الحلول بأن تقول: ما فيها إلا زيد. انتهى، وهو كلام حسن. قال الدماميني: وعلى قول الشلوبين، فتكون كلمة الحق على معنى: لا يستحق العبادة أحد إلا الله سبحانه وتعالى؛ وهذا يُمكن فيه إحلال المُبدل محل المُبدل منه، بأن تقول: لا يستحق العبادة إلا الله اهـ(١).

قال ناظر الجيش: وأما القول بالخبرية في الاسم المعظم، فقد قال به جماعة، ويظهر لي أنه أرجح من القول بالبدلية. وقد ضعف القول بالخبرية ثلاثة أمور، وهي:

١- أنه يلزم من القول بذلك، كون خبر لا معرفة، ولا، تعمل في المعارف.

٢- وأن الاسم المعظّم مستثنى، والمستثنى لا يصح أن يكون عين المستثنى منه؛ لأنه لم يذكر إلا ليبين به ما قصد بالمستثنى منه.

٣- وأن اسم لا عامٌ، والاسم المعظّم خاص، والخاص لا يكون خبرًا عن العام، لا يقال: الحيوان إنسان(٢).

---

(١) يقول فضيلة الشيخ الدكتور – أعانه الله تعالىٰ وسدده -: «هذا كلام فيه طول، والمقصود: أن لفظ الجلالة مرفوع، ثم هل رفعه لكونه بدلًا من الضمير الموجود في إله المنفي، أم من الخبر المحذوف الذي قدره بعضهم بـ(حق)؟ والذي يترجح عندي أنه بدل من هذا الخبر المُقدَّر؛ مُراعاة للمعنىٰ؛ لأن المقصود نفي للآلهة الباطلة، وأن المعبود بحق هو الله تعالىٰ. وعليه: فإذا أقررنا بهذا الإعراب وهو البدلية، فيكون بدل كل من كل».

(٢) يقول فضيلة الشيخ الدكتور – حفظه الله تعالىٰ ورعاه -: «هذه التضعيفات موجودة، لكن المقصود هو محاولة التوفيق بين القاعدة والمعنىٰ، فيُقدَّم المعنىٰ، ويُبحث عن مخرج

=

والجواب عن هذه الأمور: أما الأول: فهو أنك قد عرفت مذهب سيبويه، أن حال تركيب الاسم المعظَّم مع لا، لا عمل لها في الخبر، وأنه حينئذ مرفوع بما كان مرفوعًا به قبل دخول لا، وقد علَّل ذلك: بأن شبهها بأن ضعف، حين ركبت وصارت كجزء كلمة، وجزء الكلمة لا يعمل شيئًا، ومُقتضى هذا أن يبطل عملها في الاسم أيضًا، لكن أبقى عملها في أقرب المعمولين، وجعلت هي مع معمولها، بمنزلة المبتدأ والخبر بعدهما على ما كان عليه من التجرّد، وإن كان كذلك، لم يثبت عمل لا في المعرفة[1].

وأما الثاني: فلا نسلِّم أن اسم لا هو المستثنى منه، وذلك أن الاسم المعظَّم إذا كان خبرًا كان الاستثناء مفرَّغًا، والمفرَّغ: هو الذي لم يكن المُستثنى منه فيه مذكورًا، نعم، الاستثناء فيه إنما هو من شيء مُقدَّر لصحة المعنى، ولا اعتداد بذلك المُقدر لفظًا، ولا خلاف يعلم في نحو: ما زيد إلا قائم، أن قائم: خبر عن زيد، ولا شك أن زيد فاعل في قوله: ما قام إلا زيد، مع أنه مستثنى من مقدر في المعنى؛ إذ التقدير: ما قام أحد إلا زيد، فعلى هذا لا مُنافاة بين كون الاسم المعظَّم خبرًا عن اسم قبله، وبين كونه مُستثنى من مُقدَّر؛ إذ جعله خبرًا منظور فيه إلى جانب اللفظ، وجعله

=

للقاعدة، حتىٰ وإن خالفت القاعدة ما هو مُستقر من العلم، فنبحث لها عن تأويل ومخرج، فإن عسر الأمر ولم نجد مخرجًا لذلك، يُقال: هذا من الذي يُحفظ ولا يُقاس عليه، ولا يكون قاعدة بل يكون استثناء».

(١) **يقول فضيلة الشيخ الدكتور – وفقه الله تعالىٰ وسدده -:** «مذهب سيبويه: أن لفظ الجلالة باقٍ علىٰ رفعه من قبل رفعه بلا، ومن هنا نخرج عن هذا الإشكال من كونها خبرًا وعملت في المعرفة. وعليه: فإن قلت: إن الخبر الذي هو الاسم المعظَّم باقٍ علىٰ رفعه قبل دخول لا، فلا تكون لا عاملة فيه، ونخرج عن هذا الإشكال».

مُستثنى منظور فيه إلى جانب المعنى(١) **.**

وأما الثالث: فهو أن يقال: قولك: إن الخاص لا يكون خبراً عن العام، مُسَلَّم، لكن في لا إله إلا الله لم يخبر بخاص عن عام؛ لأن العموم منفي، والكلام إنما سيق لنفي العموم، وتخصيص الخبر المذكور بواحد من أفراد ما دل عليه اللفظ العام(٢) **.**

وأما الأقوال الثلاثة الأخيرة التي لا معوّل عليها:

فأحدها: أن إلا ليست أداة استثناء، وإنما هي بمعنى غير، وهي مع الاسم المعظَّم صفة لاسم لا، باعتبار المحل، ذكر ذلك الشيخ عبد القاهر الجرجاني عن بعضهم، فالتقدير: لا إله غير الله تبارك وتعالى في الوجود،

---

(١) **يقول فضيلة الشيخ الدكتور – زاده الله من واسع فضله -:** «يعني: هل لفظ الجلالة يدخل في جملة الآلهة أم لا، في قول:(لا إله) ؟ فهو يرىٰ أنه لا يدخل؛ لأن الاستثناء مُفرَّغًا، والاستثناء المُفرَّغ هو الذي لا يكون المُستثنىٰ منه موجودًا، فكأن الاستثناء هنا: ليس من إله موجود هنا؛ لأن الإله المُعظَّم هو المعبود بحق، فالنفي هنا للآلهة الباطلة، والله تعالىٰ ليس منها، فهو ليس من المستثنىٰ منه.

وقوله: (الاستثناء فيه إنما هو من شيء مُقدَّر لصحة المعنىٰ، ولا اعتداد بذلك المُقدَّر لفظًا): يُشير فيه إلىٰ أمر مهم، وهو أن تفسير الإعراب ليس إعرابًا، فإذا قلنا مثلًا: هيهات بمعنىٰ بَعُدَ، فهذا تفسير وليس إعرابًا».

(٢) **يقول فضيلة الشيخ الدكتور – بارك الله تعالىٰ في علمه -:** «يعني: أن لفظ الجلالة خاص، والنفي عام، فالأمر مختلف، والقاعدة المتفق عليها: أنه لا يُخبر بخاص عن عام، وهذا أمر مُسلَّم به لكن في لا إله إلا الله لم يُخبر بخاص عن عام؛ فلا إله نفي، وإلا الله مُثبت، فلا يصح أن يكون هذا خبرًا عن هذا، فكون الله تعالىٰ هو المعبود بحق هذا تخصيص.

وعليه: فهذا النفي كان عامًا، ولفظ الجلالة خاص، ولم يقصد أن يكون خبرًا عن المنفي نفيًا عامًا، وإنما كان خبرًا عن المُقدَّر في قوله: لا معبود بحق إلا الله».

ولا شك أن القول بأن إلا في هذا التركيب بمعنى غير، ليس له مانع يمنعه من جهة الصناعة النحوية، وإنما يمتنع من جهة المعنى؛ وذلك لأن المقصود من هذا الكلام أمران: نفي الألوهية عن غير الله تبارك وتعالى، وإثبات الألوهية لله تبارك وتعالى، ولا يفيده التركيب حينئذٍ. فإن قيل: يستفاد ذلك بالمفهوم. قلنا: أين دلالة المفهوم من دلالة المنطوق؟ ثم هذا المفهوم إن كان مفهوم لقب، فلا عبرة به؛ إذ لم يقل به إلا الدقاق.

قلت: وقد قال به بعض الحنابلة أيضًا، وإن كان مفهوم صفة، فقد عرفت في أصول الفقه أنه غير مُجمع على ثبوته، فقد تبيّن ضعف هذا القول لا محالة[(١)].

القول الثاني: ويُنسب للزمخشري: أن لا إله في موضع الخبر، وإلا الله في موضع المبتدأ، وقد قرّر ذلك بتقرير للنظر فيه مجال، ولا يخفى ضعف هذا القول، وأنه يلزم منه أن الخبر يُبنى مع لا، وهي لا يبنى معها إلا المبتدأ، ثم لو كان الأمر كذلك، لم يجز النصب في هذا التركيب، وقد جوّزه كما سيأتي[(٢)].

---

(١) **يقول فضيلة الشيخ الدكتور – أعانه الله تعالىٰ وسدده -:** «**أولًا**: قوله: (إنما يمتنع من جهة المعنىٰ) يُؤكِّد ما ذكرناه من أن التوجيهات التي تُناقض المعنىٰ تُستبعد، فقد يكون التوجيه جائزًا من حيث الصناعة النحوية، لكنها تنافي المعنىٰ فنستبعده وإن كان جائزًا نحوًا.

ثانيًا: معنىٰ كلامه السابق: أنا إذا قدَّرناه أنها بمعنىٰ غير اختلف المعنىٰ، فصار: (لا إله غير الله) فَضَعُفَ المعنىٰ المُراد في أحقية الله تعالىٰ في الألوهية دون غيره، ومن ثَمَّ لا اعتبار لهذا القول».

(٢) **يقول فضيلة الشيخ الدكتور – حماه الله تعالىٰ من كل سوء -:** «وهذا الرأي أضعف من سابقه؛ لأن المعروف في اللغة أن لا تدخل علىٰ المبتدأ، ويُقال في إعرابها: بُني اسم لا؛ لأنه

=

والقول الثالث: أن الاسم المعظَّم مرفوع بإله، كما يرفع الاسم الصفة في قولنا: أقائم الزيدان، فيكون المرفوع قد أغنى عن الخبر، وقد قرر ذلك: بأن إلهًا بمعنى مألوه، من أله أي عبد، فيكون الاسم المعظَّم مرفوعًا، على أنه مفعول أقيم مقام الفاعل، فاستغنى به عن الخبر، كما في قولنا: ما مضروب إلا العمران، وضَعْفُ هذا القول غير خفي؛ لأن إلهًا ليس بوصف، فلا يستحق عملًا، ثم لو كان إله عامل الرفع فيما يليه، لوجب إعرابه وتنوينه؛ لأنه مطول إذ ذاك. وقد أجاب بعض الفضلاء عن ذلك: بأن بعض النحاة يجيز حذف التنوين في مثل ذلك، وعليه يحمل قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَا غَالِبَ لَكُمُ ٱلْيَوْمَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ الأنفال:٤٨، ﴿لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ﴾ يوسف:٩٢، وفي هذا الجواب نظر؛ لأن الذي يجيز حذف التنوين في مثل ذلك يجيز إثباته أيضًا، ولا نعلم أن أحدًا أجاز التنوين في لا إله إلا الله، هذا آخر الكلام على توجيه الرفع(١).

=

مُركب مع لا، فالتركيب هنا للمُبتدأ وليس للخبر. فإن قلنا: إن لا مع ما دخلت عليه يكون هو الخبر، فهنا خروج عن القاعدة بشكل بعيد جدًا، ومن ثَمَّ صار هذا القول أضعف؛ لأنه أضعف في الصناعة النحوية، وأضعف في المعنىٰ».

(١) **يقول فضيلة الشيخ الدكتور – وفقه الله تعالىٰ لكل خير -:** «المُشتقات هي: اسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المُشبهة، وأفعل التفضيل، فهذه تعمل عمل الفعل؛ لأنها في قوته، لكن عملها يكون بشروط، منها: أن يكون هناك تنوين؛ لأن الاسم يأخذ صفة الفعل، فيرفع الفاعل وينصب المفعول، فيكون لفظ الجلالة هنا مفعولًا.

وهذا التوجيه ضعيف؛ لأن (إله) هنا لا يكون فيه ذلك إلا بتأويله بـ(مألوه)لأنه بصيغته لا يكون عاملًا، والمُشتقات إذا أُريد إعمالها فلابُدَّ من تنوينها، وما ورد من أمثلتها من قِبل قوله تعالىٰ: ﴿لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ﴾ يوسف:٩٢، ونحوه، فهذا قد صحَّ عند بعضهم أنهم يُعملها لكنها تُنوَّن، أما لا إله، فالجميع مُتفقون علىٰ أنها لا تُنوَّن، ومن ثَمَّ لا تنتقل إلىٰ صفة

=

وأما النصب فقد ذكروا له توجيهين:

أحدهما: أن يكون على الاستثناء من الضمير في الخبر المقدر. الثاني: أن يكون إلا الله صفة لاسم لا. أما كونه صفة فهو لا يكون إلا إن كانت (إلا) بمعنى غير، وقد عرفت أن الأمر إذا كان كذلك، لا يكون الكلام دالًا بمنطوقه على ثبوت الألوهية لله تبارك وتعالى، والمقصود الأعظم هو ثبوت الألوهية لله تعالى بعد نفيها عن غيره، وعلى هذا فيمتنع هذا التوجيه، أعني: كون إلا الله صفة لاسم لا[1].

وأما التوجيه الأوّل: فقالوا فيه مرجوح وكان حقه أن يكون راجحًا؛ لأن الكلام غير موجب، والمقتضي لعدم أرجحية البدل هنا، أن الترجيح في نحو: ما قام القوم إلا زيد، إنما كان لحصول المُشاكلة، حتى لو حصلت المُشاكلة في تركيب استويا فيه، نحو: ما ضربت أحدًا إلا زيدًا، فمن ثمّ قالوا: إذا لم تحصل مُشاكلة في الإتباع، كان النصب على الاستثناء أولى. قالوا: وفي هذا التركيب يترجح النصب في القياس: لكن السماع والأكثر الرفع، ونقل عن الأبدي، أنك إذا قلت: لا رجل في الدار إلا عمرًا، كان نصب عمرًا على الاستثناء، أولى وأحسن من رفعه على البدل، هذا ما ذكروه، والذي يقتضيه النظر: أن النصب لا يجوز بل ولا البدل؛ وتقرير ذلك أن يُقال: إن إلا في الكلام التام المُوجب، نحو: قام القوم إلا زيدًا، مُتمحضة للاستثناء، فهي تُخرج ما بعدها مما أفاده الكلام الذي قبلها، وذلك أن هذا الكلام إنما قُصد به الإخبار عن القوم بالقيام، ثم إن زيدًا منهم، ولم يكن شاركهم فيما أسند إليهم فوجب إخراجه، وكذا حكم إلا في الكلام

=

المُشتقات التي تعمل عمل الفعل، ولذا كان هذا الوجه أضعف الأقوال الثلاثة».

(١) يقول فضيلة الشيخ الدكتور – حفظه الله تعالىٰ ورعاه –: «كما ذكرنا أنه يُمكن أن يكون هذا من باب الصناعة النحوية، لكن من جهة المعنىٰ يبعد جدًا، ولذا لا يوجَّه عليه هذا التوجيه حتىٰ وإن صحَّ في الصناعة النحوية».

التام غير المُوجب أيضًا، نحو: ما قام القوم إلا زيدًا، ومن ثمّ كان نحو هذا التركيب مُفيدًا للحصر، مع أنها للاستثناء أيضًا؛ لأن المذكور بعد إلا، لا بد أن يكون مخرجًا من شيء قبلها، فإن كان ما قبلها تامًا لم يحتج إلى تقدير، وإلا فيتعين تقدير شيء قبل إلا؛ حتى يحصل الإخراج منه، وإنما أحوج لهذا التقدير تصحيح المعنى، فتبين من هذا المعنى الذي قلناه: أن المقصود في الكلام الذي ليس بتام، إنما هو إثبات الحكم المنفي قبل إلا لما بعدها، وأن الاستثناء ليس بمقصود، ولهذا اتفق النحاة على أن المذكور بعد إلا، في نحو: ما قام إلا زيد، معمول للعامل الذي قبلها، ولا شك أن المقصود من هذا التركيب الشريف أمران: وهما نفي الألوهية عن كل شيء سوى الله، وإثباتها لله تعالى كما تقدم، وإذا كانت إلا مسوقة لمحض الاستثناء، لا يتم هذا المطلوب، سواء نصبنا أو أبدلنا؛ وذلك أنه لا ينصب ولا يبدل إلا إذا كان الكلام الذي قبل إلا تامًا، ولا يتمّ إلا بتقدير خبر محذوف، وحينئذ ليس الحكم بالنفي على ما بعد إلا في الكلام الموجب، وبالإثبات في غير الموجب، مجمعًا عليه؛ إذ لا يقول بذلك إلا من مذهبه: أن الاستثناء من الإثبات نفي ومن النفي إثبات، ومن ليس مذهبه ذلك يقول: إن ما بعد إلا مسكوت عنه، فكيف يكون قول لا إله إلا الله توحيدًا؟ قلت: وفيه نظر؛ لأنه يكون توحيدًا بحسب دلالة العرف، وبأنه لا نزاع في ثبوت الإلهية لمولانا جلّ وعزّ لجميع العقلاء، وإنما كفر من كفر بزيادة إله آخر، فنفي ما عداه تعالى من الآلهة على هذا هو المحتاج إليه، وبه يحصل التوحيد فتأمله[1].

---

(١) يقول الشيخ الدكتور – أسعده الله بطاعته -: «والمقصود: أن النصب فيه إضعاف للمعنىٰ المُراد، وهو إثبات الألوهية لله تعالىٰ. وسبق أن ذكرنا: أن التوجيه هو تخريج للقاعدة علىٰ الوجه الذي يجوز صناعة نحوية، ولكنه لا يخل بالمعنىٰ، فلو تعارض جواز القاعدة النحوية مع صحة المعنىٰ، فلابُدَّ أن يُقدَّم المعنىٰ الصحيح، وأن نختار القاعدة التي تُوافق هذا المعنىٰ الصحيح.

فهذه الآراء التي صحَّت نحوًا، لا يصح توجيهها لكلمة التوحيد (لا إله إلا الله)؛ لأنها

=

ثم قال ناظر الجيش، بناء منه على ما ظهر له من البحث الذي اعترضناه: فتعين أن تكون إلا في هذا التركيب، مسوقة لقصد إثبات ما نفي قبلها لما بعدها، ولا يتم ذلك إلا بأن يكون ما قبلها غير تام، ولا يكون غير تام، إلا بأن لا يُقدّر قبل الأخير محذوف، وإذا لم يُقدّر خبر قبلها، وجب أن يكون ما بعدها هو الخبر، هذا هو الذي تركن النفوس إليه، وقد تقدَّم تقرير صحة كون الاسم المُعظَّم في هذا التركيب هو الخبر، قلت: كلامه هذا يقتضي أن الخلاف في كون الاستثناء من النفي إثباتًا أم لا؟ لا يدخل الاستثناء المُفرَّغ، وظاهر كلام الرازي وكثير من الأصوليين دخول ذلك الخلاف فيه، ولهذا أوردوا على القائل: بأن الاستثناء من النفي ليس بإثبات، أنه يلزم على هذا أن لا يحصل التوحيد بكلمة الشهادة، وأجيب بما ذكرناه من النظر قبل في بحث ناظر الجيش. هذا آخر ما يتعلق بفصل إعراب هذه الكلمة الشريفة على الاختصار وبالله تعالى التوفيق[(١)]):

=

تُضعفها من جهة المعنىٰ، أو تُخل بالمعنىٰ المُراد».

(١) **يقول فضيلة الشيخ الدكتور – أعانه الله تعالىٰ وسدده -:** «وهذا الكلام الأخير، يعود إلىٰ الكلام السابق، في قضية اختيار الوجه الأقوىٰ في توجيه هذه الكلمة الشريفة، بحيث لا يُركن إلىٰ رأي وإن كان يصح من جهة الصناعة النحوية، فلا يُركن إلا علىٰ الوجه الذي يُقوّي المعنىٰ ويُحقِّق التوحيد، في وجوب إعراب مُعين يُخرج لفظ الجلالة علىٰ أنه هو الأقوىٰ في هذه المسألة. وهذا المبحث كان باستعراض رأي ناظر الجيش في هذه المسألة ومناقشته.

والخلاصة: أنه ذكر الأوجه الجائزة في إعراب كلمة التوحيد (لا إله إلا الله):

فذكر ثلاثة أوجه في الرفع، ووجهان في النصب.

فعلىٰ الرفع: هل هو مرفوع بالبدلية أم بالخبرية ؟ وذكر أن الرفع بالخبرية أقوىٰ وأظهر؛ لأن

=

تحدَّثَ المُصنفُ عن كلمةِ التوحيدِ، ونقلَ نُقولًا مُطوَّلة عن بعضِ العلماءِ في بعضِ البحوثِ النحويةِ واللغويةِ المُتعلقةِ بهذه الكلمةِ.

ومُجملُ الكلامِ السابقِ ينطوي تحت مسألتين:

١- ما يتعلَقُ بمعرفةِ معنىٰ كلمة التوحيد (لا إله إلا الله):

الواجبُ معرفةُ معنىٰ لا إله إلا الله، كما بَيّنها القرآن، لا كما فَسَّرها به المُصنفُ؛ لأن تنزيلَ ما ذكره المُصنفُ من علمِ الكلامِ السابقِ، في مفهومِ لا إله إلا الله فيه نظرٌ؛ فإن معنىٰ لا إله إلا الله: أي لا معبودَ بحقٍ إلا الله، ولذا وعاها المُشركون الذين دعاهم النبي ﷺ إلىٰ التزامها، فأبوا أن يقولوها؛ لأنهم يعرفونَ معناها. فهذا الرفضُ للنُطقِ بها مع استحضارِ عقائدهم، يُحدِّدُ المفهومَ الصحيحَ لمعنىٰ لا إله إلا الله. وإنما قرَّرنا ذلك؛ حتىٰ لا يُدخَلَ في معنىٰ لا إله إلا الله ما قرَّره المُصنفُ من العقائدِ السابقةِ،

=

البدلية فيها ضعف في المعنىٰ. وناقش الأوجه الثلاثة التي عورض بها القول بالخبرية.

وأما القول بالنصب في الوجهين: ففيهما ضعف ظاهر؛ لأنهما لا يُحقِّقان المعنىٰ المُراد في المسألة.

إعراب كلمة التوحيد : لا إله إلا الله:

لا: نافية للجنس.

إله: اسم لا النافية للجنس، وخبرها مُقدَّر، تقديره: لا معبود بحق إلا الله.

إلا: أداة استثناء.

الله: بدل عن الخبر المُقدَّر، وهي بدل كل من كل. والله الموفق».

صحت أم لم تصح.

فمثلًا: ما قرَّره في عقيدتهِ من نفي الحكمةِ، أدخله في مفهومِ كلمةِ إله، وهذا غيرُ صحيح، فلا يُمكنُ إدراجه تحت مفهومِ إله؛ لأن معنىٰ الإله عند العربِ بمعنىٰ المعبود، كما قالَ تعالىٰ عنهم قولهم: ﴿ أَجَعَلَ ٱلْأَلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ﴾ [ص:٥]، وكانوا يعبدونَ الأوثانَ والأصنامَ. فمعنىٰ إله: أي: المألوه المحبوب، يُحبونه ويعبدونه ويتقرَّبون إليه.

ومن التفسيراتِ الخاطئةِ لمعنىٰ إله: أن بعضهم يُفسِّرها بمعنىٰ الخالقية وببعضِ مُفرداتِ الربوبيةِ، فيُفسِّرونَ لا إله إلا الله، بمعنىٰ: لا خالقَ إلا الله، ولا رازقَ إلا الله. وهذا المعنىٰ صحيحٌ في ذاته، لكنه ليس هذا هو المعنىٰ المُراد من كلمةِ التوحيدِ؛ بدلالةِ حالِ القومِ الذين دعاهم النبي ﷺ إلىٰ التوحيدِ، فكان يقولُ لهم: قولوا: لا إله إلا الله، وكانوا يقولون في الوقتِ نفسهِ: لا خالقَ إلا الله، ولا رازقَ إلا الله، فما كان أولئك القومُ يُشركون في تفرّدِ الله تعالىٰ بالخالقيةِ والرازقيةِ، بل كانوا يُشركونَ معه في عبادتهِ، فكانوا عارفينَ لمعنىٰ الإله، وفهموا أن معناه إفراده بالعبوديةِ، ولذلك قالوا: لا يُمكنُ أن نتأله لله وحده، دون أن نتأله لغيرهِ من هذه المعبوداتِ،وقد حكىٰ القرآنُ حالهم فقالَ تعالىٰ: ﴿ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ ﴾ [الزمر:٣]، يعني: نعبدهم ونتأله لهم، ولذلك رفضوا

الخضوعَ لكلمةِ التوحيدِ؛ لمعرفتهم لمعناها والمقصود المُراد منها.

إذن: لابُدَّ أن يكون موقفُ المشركين تجاه كلمةِ التوحيدِ حاضرًا في الذهنِ، مع استصحابِ عقيدتهم في الربوبيةِ؛ لأن ذلك يُبيِّنُ معنىٰ الإله، ويُحدِّدُ المُرادَ الصحيحَ منه.

فالخطأ هنا: أن المُصنفَ أدخلَ كلَّ ما ذكره من عقائد في مفهومِ الإلهِ، وهذا غيرُ صحيح. وفَهْمُ معنىٰ كلمة إله، لابُدَّ فيه من الرجوعِ إلىٰ لغةِ العربِ، وموقفِ الناسِ من هذه الكلمةِ.

وقوله: (**وقد نصّ العلماء على أنه لابُدّ من فهم معناها، وإلا لم ينتفع بها صاحبها في الإنقاذ من الخلود في النار**): هذا هو شرطُ العلم؛ كما قال تعالىٰ: ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد:١٩]، فلابُدَّ من معرفةِ الإلهِ والرسالةِ، ويكفي فيهما العلمُ الإجمالي؛ بمعرفةِ أن الله تعالىٰ هو الخالقُ والمعبود. فالعلمُ بلا إله إلا الله، هو شرطٌ من شُروطِ تحقيقِ هذه الكلمة، فلابُدَّ فيها من العلمِ، واليقينِ، والقبولِ، والانقيادِ، والإخلاصِ، والصدقِ، والمحبةِ، أما من يقولها مُجاملة، أو يقولها وهو لا يدري ما يقول، فالقولُ بإسلامهِ فيه نظر.

٢- ما يتعلَّقُ بإعرابِ كلمةِ التوحيدِ (لا إله إلا الله):

المُصنفُ نقلَ كلامًا مُطوَّلًا، وفَرَّعَ وشَقَّقَ في الكلامِ، وليس هذا المقام مقامه، وما نقله عن بعضِ العلماءِ يُمكنُ أن نُلزمه بأنه يتبناه، لكنه ليس هو من كلامه، ولذلك نتجاوزُ هذا النقلَ إلىٰ كلامِ المُصنفِ.

والذي يعنينا في هذا المقامِ، أن نعرفَ الإعرابَ العامَّ لكلمةِ التوحيدِ (لا إله إلا الله):

فلا: نافية للجنس، إله: اسمها، إلا: أداة استثناء، ولفظُ الجلالةِ الله: بدل.

فحين تُسأل: هل من رجلٍ في الدارِ، فتُجيبُ: لا رجلَ في الدارِ، تقديره: لا من رجلٍ في الدارِ.

وهنا تكلَّمَ العلماءُ في تقديرِ خبرِ لا النافيةِ للجنسِ؛ لأن لا النافية للجنس لابُدَّ لها من اسم وخبر، وكثيرًا ما يُحذفُ خبر لا النافية للجنس، إذا فُهِمَ من الكلامِ، ودلَّ عليه دليل.

فبعضهم يجعلُ الخبرَ المحذوف كلمة:(حق) أي: لا إلهَ حقٌّ إلا الله ، وهذا هو التقديرُ الصحيح.

وبعضهم يجعلُ لفظَ الجلالةِ الله هو الخبر، وهذا لا يصح؛ لأنه لابُدَّ في الاسمِ والخبرِ أن يكونا نكرتين، ولفظُ الجلالةِ عَلَمٌ، ولذا الصحيحُ في إعرابِ لفظِ الجلالةِ (الله): أنه بدل من الخبرِ المحذوفِ من: لا إلهَ حقٌّ إلا الله، فيكون لفظُ الجلالةِ الله بدل من كلمةِ حق، ولا يصحُ أن يكون بدلًا من إله، وهذا نبه عليه بعضُ أهل العلم.

وبعضهم يُقدِّر الخبرَ بكلمة (موجود)، وهذا غيرُ صحيح؛ لأن الواقعَ يُخالفه ويُضعفه؛ لأن الآلهةَ موجودة لكنها آلهة باطلة، وعرفنا بُطلانها

حين قَدَّرنا الخبرَ بكلمةِ حق، فخرجت به كلُّ الآلهةِ الباطلةِ.

وقوله: (**وأما معنى هذه الكلمة، فلا شك أنها مُحتوية على نفي وإثبات، فالمنفي: كل فرد من أفراد حقيقة الإله غير مولانا جلّ وعزّ، والمُثبت من تلك الحقيقة: فرد واحد وهو مولانا جلّ وعزّ، وأتى بإلا لقصر حقيقة الإله عليه تعالى، بمعنى: أنه لا يمكن أن تُوجد تلك الحقيقة لغيره تعالى لا عقلًا ولا شرعًا. وحقيقة الإله: هو الواجب الوجود المُستحق للعبادة، ولا شك أن هذا المعنى كلي، أي: يقبل بحسب مجرد إدراك معناه، أن يصدق على كثيرين، لكن البرهان القطعي دلّ على استحالة التعدد فيه، وأن معناه خاص بمولانا جلّ وعزّ فقط، فالاسم المعظَّم المذكور بعد حرف الاستثناء، ليس هو بمعنى الإله فيكون كليًا، بل هو جزئي، علم على ذات مولانا جلّ وعزّ، لا يقبل معناه التعدد ذهنا ولا خارجًا، ولو كان معنى الله كمعنى الإله، لزم استثناء الشيء من نفسه، ولزم أن لا يحصل توحيد من هذه الكلمة المشرفة، وكذا لو كان معنى الإله جزئيًا؛ مثل الاسم الأعظم، لزم أيضًا استثناء الشيء من نفسه، والتناقض في الكلام: بإثبات الشيء ثم نفيه**):

قولُ المُصنفِ: (**وحقيقة الإله: هو الواجب الوجود المستحق للعبادة**)، ليس هو المفهومُ لمعنىٰ الإله عند العرب، ولا يُمكنُ أن يكونَ المُراد به واجبَ الوجودِ؛ لأن الأصنامَ التي يعبدونها، كانوا يصنعونها بأيديهم، ولم يكن هذا المعنىٰ حاضرًا في أذهانهم. لكن أن يُقال: إن الإلهَ الحقَ هو واجبُ الوجودِ ونحو ذلك، فهذا أمرٌ آخر، وهو حقٌّ وكلامٌ صحيح، لكنه ليس مأخوذًا من كلمةِ إله؛ لأن الإلهَ هو المعبود.

فالشاهدُ: أنا نُحاجهم بفهمِ العربِ لكلمةِ إله حين دُعُوا إليها، فكلُّ ما يُقال في الله تعالىٰ من حقٍ فهو حقٌّ؛ ككونه واجب الوجود ونحو ذلك، لكن

مدار حديثنا عن معنىٰ كلمةِ إله عند العرب، الذين دعاهم النبي ﷺ إلىٰ التوحيدِ.

فمعنىٰ كلمة لا إله إلا الله: أي أنه لا يستحقُ أن يُعبدَ إلا الله تعالىٰ، كما قال تعالىٰ: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ ﴾ [النحل:٣٦]، فالأعرابُ كانوا يسمعونَ كلمةَ التوحيدِ (لا إله إلا الله)، ويفهمونَ معناها مُباشرة، دون النظرِ لهذه المعاني التي ذكرها المُصنف.

وقوله: (**والحاصل أن المعاني المُقدرة عقلًا في هذه الكلمة، باعتبار معنى المُستثنى منه والمُستثنى أربعة: ثلاثة منها باطلة والرابع ينقسم قسمين: أحد قسميه باطل، والآخر هو الذي يصح من الأقسام كلها، فالثلاثة الباطلة: أن يكونا جزئيين، أو كليين، أو الأول جزئيًا والثاني كليًا، والرابع عكس الثالث، وهو أن يكون الأول كليًا والثاني جزئيًا، فإن كان المُراد بالكلي الذي هو الإله مُطلق المعبود، لم يصح؛ لما يلزم عليه من الكذب لكثرة المعبودات الباطلة، وإن كان المراد بالإله المعبود بحق صح، فإذًا: لا يصح من هذه الأقسام كلها إلا أن يكون إله كليأ بمعنى المعبود بحق، والاسم المُعظَّم علم للفرد الموجود منه**).

كلمةُ التوحيدِ فيها مُستثنىٰ ومُستثنىٰ منه: لا إله مُستثنىٰ منه، إلا الله مُستثنىٰ.

فذكرَ المُصنفُ أن الأقسامَ الحاصلةَ في العقلِ في هذه الكلمةِ، باعتبارِ معنىٰ المُستثنىٰ منه والمُستثنىٰ أربعة أقسام، ثلاثة منها باطلة، وهي:

١- أن يكونا جُزئيين، يعني: إله جُزئي، والله جُزئي[١].

٢- أن يكونا كُليين، يعني: إله كُلي، والله كُلي[٢].

٣- أن يكونَ الأولُ جُزئيًا، والثاني كُليًا، يعني: إله جُزئي، والله كُلي[٣].

والقسمُ الرابعُ من القسمةِ العقليةِ هو: أن يكونَ الأولُ وهو إله كُليًا، والثاني وهو الله جُزئيًا، يعني: أنه فردٌ عَلَمٌ لا يشتركُ معه أحد، فهذا هو الصحيح.

وهنا بيَّنَ المُصنفُ المعنىٰ الصحيح لكلمةِ إله، مُخالفًا لما قرَّره من قبل.

وقوله: (**والمعنى على هذا: لا مُستحق للعبودية له موجود أو في الوجود إلا الفرد، الذي هو خالق العالم جلّ وعلا، وإن شئت قلت في معنى الإله: هو المُستغني عن كل ما سواه، والمُفتقر إليه كل ما عداه، وهو أظهر من المعنى الأول وأقرب منه، وهو أصل له؛ لأنه لا يستحق أن يعبد، أي: يذل له كل شيء، إلا من كان مُستغنيًا عن كل ما سواه، ومُفتقرًا إليه كل ما عداه، فظهر أن العبارة الثانية أحسن من الأولى، وبها ينجلي اندراج جميع عقائد**

---

(١) إنما كان باطلًا؛ لأنه يلزم منه أمران: استثناء الشيء من نفسه، والتناقض بسبب نفي الإله ثم إثباته.

(٢) وهذا إنما كان باطلًا؛ لأنه يلزم عليه ثلاثة أمور: استثناء الشيء من نفسه، والتناقض بسبب نفي الإله ثم إثباته، ولزم ألا يحصل التوحيد بالكلمة المشرفة، ووجه اللزوم: أن الكلي يحتمل الكثرة، فلا تفيد الكلمة أن المتكلم بها مُوحد.

(٣) وهذا النوع إنما كان باطلًا؛ لأنه لا يحصل معه توحيد. وقيل: إنه يلزم عليه تعيين المُثبَت: هل هو معبود بحق أو باطل ؟. حاشية الدسوقي علىٰ أم البراهين وشرحها (٣٢٨).

الإيمان تحت هذه الكلمة الشريفة، ويتسع بها صدر المؤمن لفيضان أنوار المعارف، ويكون على ساحل النجاة، والأمن من كل خبط وقع في معنى هذه الكلمة المشرفة، ويدخل الضعيف والقوي في روضة هذه الكلمة المشرفة، يمرح في أزهارها، ويتتره في سلسبيل أنهارها، ويجتني من ثمار معارفها، ويسمع من تغريد أطيار هدايتها ما كتب له، ولهذا اخترنا في أصل العقيدة التفسير بها لهذه الكلمة المشرفة):

في هذا الكلامِ أمران:

١- يُؤكِّدُ ما ذكرناه، أن من أسبابِ وقوعِ الشركِ في الأمةِ: الصوفيةُ والمتكلمين؛ فالصوفيةُ من جهةِ تقديسِ الأشخاصِ وتعظيمهم، والمتكلمون من جهةِ عدمِ تحقيقهم لمعنىٰ كلمةِ إله؛ فلم يعتنوا بهذه الكلمة، ولم ينظروا إلىٰ واقعِ من دعاهم النبي ﷺ، وكيف كان فهمهم لدلالةِ هذه الكلمةِ ؟ بل كان جُلَّ اهتمامهم تحقيق معنىٰ الربوبية وما يتعلّق به من إثباتِ وجودِ الله تعالىٰ، بمعزلٍ عن الحديثِ عن استحقاقهِ تعالىٰ للعبادةِ، فأشغلوا الناسَ بمسالةِ النظرِ وإثباتِ وجودِ الله تعالىٰ، وجعلوه هو التوحيدُ الأساس، ولم يُعنوا أو يهتموا بالتوحيدِ الذي جاءت به الأنبياء، وهو توحيدُ العبادةِ، ودعوة الناسِ إلىٰ إفرادِ الله تعالىٰ بالعبادةِ وحده دونما سواه.

وأذكرُ في هذا المقامِ: أن امرأةً عجوزًا سألت مُفتيًا: هل يجوزُ أن أقول: يا بدوي مدد، يا حسين مدد ؟ فأجابها: بالجوازِ، فكررت عليه السؤال،

فقال: نعم يجوز؛ لأن أصلَ هذا الكلام مجاز؛ فحين يقول القائل: يا علي، أو يا بدوي، أو يا حسين مدد، يعني: مُدَّنا يا الله ببركةِ هؤلاء. فحرَّفَ الكلامَ عن ظاهرِه، وهذا يُمكنُ أن يقوله إن كان السائلُ عالمًا يفهمُ معنىٰ المجاز، لكن يقوله لامرأةٍ عجوز لا تعرفُ معنىٰ المجاز ولا غيره، فيُؤول لها الكلام، فهذا أشبه بما قالَ تعالىٰ: ﴿ قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ ﴾ [الإسراء:١١٠]، يعني: كأنه يقول: إن قلتِ: يا علي، أو يا حسين، أو يا الله، فكُله صواب، وهذا كلامٌ باطلٌ لا يصح. ولكن أمثالَ هؤلاء يُساهمون مُساهمةً خطيرةً في تجهيلِ الناسِ، وإيقاعهم في الشركِ؛ فالمرأةُ تتكلّمُ عن نفسها، وهو يُحدِّثها ويستدلُ لها بالمجازِ، فهي تقصدُ الشخصَ بقولها: يا حسين، أو يا بدوي، ولا تقصدُ الله تعالىٰ؛ لأنها لو كانت تريدُ دعاء الله تعالىٰ، لقالت: يا الله. وهذا يُظهِرُ كيف أن أمثالَ هؤلاء يغشّونَ الأمةَ بمثلِ هذه الفتاوىٰ المُضلِّلة.

٢- أن معنىٰ إله عند العرب، دون تقدير كلمةِ حق، هو المعبودُ؛ فإذا عبدوا شيئًا، قالوا: هذا إله، أي: مألوه معبود، لكن حين البحث عمّن يستحقُ العبادة، يُقال: لا يستحقُ أن يُعبدَ إلا الإله الكامل، ولهذا عابَ الله تعالىٰ علىٰ المشركين آلهتهم التي يعبدونها، أنها لا تسمعُ ولا تبصرُ ولا تُغني عنهم شيئًا؛ لأن الإلهَ له الكمال المُطلق.

ومن القواعدِ المُقرَّرةِ في القرآنِ: أن الاقرارَ بالربوبيةِ مُستلزمٌ للعبوديةِ، كما قالَ تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن

قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فِرَٰشٗا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءٗ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقٗا لَّكُمۡۖ فَلَا تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادٗا وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾ [البقرة:٢١-٢٢]، فكونه تعالىٰ هو الربُ الخالقُ الرازقُ، يدلُّ علىٰ أنه هو المُستحقُ للعبادةِ وحده دونما سواه، والربوبيةُ لا تكون إلا لمن له الكمال المُطلق، وأمَّا من اتصفَ بنقص، فلا يستحقُ أن يُعبدَ أو يكون إلهًا.

إذن: فلا يستقيمُ أن يكونَ معنىٰ الإله، بمعنىٰ الخالقِ، الرازقِ، المُعطي، المُعزِّ، المُذلِّ؛ لأن هذا يعرفه المُشركون ويُقرِّون به، وواقعهم يدلُّ عليه. فالمُشركون يعرفون أن الله تعالىٰ هو المُتفردُ بالخلقِ، بدليلِ القرآن: ﴿ وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَهُمۡ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾ [الزخرف:٨٧] فجوابهم عن السؤالِ حاضر.

فأعظمُ برهانٍ هو القرآن، فقد نقلَ لنا عقائدهم، وبيَّنَ لنا أحوالهم؛ فحين تنظر إلىٰ ظاهرِ أعمالهم، تجدُ أنهم يطوفونَ، ويحجّونَ، ويُقدِّسونَ الكعبةَ، ولديهم شيء من النبواتِ السابقةِ، لكنهم يرونَ أنه لا بأسَ من عبادةِ اللاتِ والعُزىٰ ومناة الثالثة الأُخرىٰ؛ لأن الإلهَ عندهم هو المعبود، ولذلك يُلزِمهم القرآن بالعبوديةِ لله تعالىٰ، بما يعتقدونه ويُقرِّون به من ربوبيةِ الله تعالىٰ؛ فإذا كان الله تعالىٰ هو الخالقُ المُدِّبرُ، فَلِمَ تُصرَف العبادة لغيره ؟ فهو سُبحانه وتعالىٰ المُستحقُ للعبادةِ وحده دونما سواه؛

لأن له الصفات الكاملة، فله الكمالُ المُطلقُ الذي لا نقصَ فيه أبدًا.

وقوله: (**قال المقترح في الأسرار العقلية، في معنى هذه الكلمة المُشرَّفة ما نصه: ولفظ الاستثناء في الحقيقة ليس جاريًا على ظاهر ما يفهمه كل قاصر، من أنه نفي وإثبات؛ إذ يلزم منه هنا كفر وإيمان، وقد قال الفقهاء: إن المقرّ بعشرة إلا ثلاثة، مقرّ بسبعة لا بعشرة وينفي منها ثلاثة؛ إذ يلزم أن لا يقبل منه ذلك. نعم للسبعة عبارتان: سبعة وعشرة إلا ثلاثة، لكن صيغة النفي أبلغ في إفادة معنى الوحدانية؛ إذ يلزم منه نفي الكمية المُتصلة والمُنفصلة اهـ.**

قلت: يعنى بالكمية المُتصلة: التركيب في ذات الإله جلّ وعلا، وبالكمية المُنفصلة: وجود إله ثان مُنفصل مُماثل، وما ذكره من المعنى لدفع التناقض في الاستثناء لا يتعين؛ إذ قد اختلف علماء الأصول في تقرير المعنى، في نحو: عشرة إلا ثلاثة، فقال الأكثرون: المُراد بعشرة إنما هو سبعة، وإلا ثلاثة قرينة دالة على إرادة السبعة، والاستثناء يوضح أن المُراد من المُتكلم السبعة، فنطقه بالعشرة إرادة للجزء باسم الكل. وقال القاضي أبو بكر: المجموع وهو عشرة إلا ثلاثة بإزاء سبعة، كأنه وضع لها اسمان: مُفرد وهو سبعة، ومُركب وهو عشرة إلا ثلاثة، وهذا القول الذي اختاره المقترح في كلمة الوحدانية. وقيل: المراد بالعشرة في هذا التركيب، هو معنى عشرة باعتبار أفرادها كلها، أعني: الثلاثة والسبعة معًا، ثم أخرجت الثلاثة بإلا فبقيت سبعة، ثم أسند إليها الحكم بعد الإخراج، فلم يلزم تناقض في الحكم؛ إذ ثبوته إنما هو للباقي بعد الإخراج، قيل: وهذا القول هو الصحيح، وأدلة ذلك كُله مُستوفاة في فن الأصول، ولا يخفى تقرير هذه الأقوال كُلها في كلمة الوحدانية، وبالله تعالى التوفيق):

هذا التنازع لا طائلَ من ورائهِ؛ فإذا قلت: عشرة إلا ثلاثة تساوي سبعة صحَّ الكلام.

إذن: فلا إلهَ إلا الله تنفي الألوهية الحقَّة عما سِوىٰ الله تعالىٰ.

وقوله: (**(ص) إذْ مَعْنَى الأُلُوهِيَّة: اسْتِغْنَاءُ الإِلهِ عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ وَافْتِقَارُ**

كُلُّ مَا عَدَاهُ إِلَيْه، فَمَعْنَى لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّه: لاَ مُسْتَغْنِيَ عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ وَمُفْتَقِرٌ إِلَيْهِ كُلُّ مَا عَدَاهُ إِلاَّ اللَّه تَعَالَى.

(ش) تقدَّم وجه اختيارنا لتفسير الكلمة المشرفة بهذا المعنى، ففسَّرنا معنى الألوهية على سبيل الإفراد، ثم رتبنا عليه معنى التركيب في الكلمة المُشرَّفة، وذلك ظاهر):

لو قال: معنىٰ الألوهية الحقَّة لقُبِلَ الكلام، أما الألوهيةُ بمعناها العام فلا يُقبل؛ لأن الألوهيةَ بمعناها العام وهي المعبودات فهي موجودة، أما المعبودُ الحقُّ فهو الذي يكون مُستغنيًا عن كلِّ شيء، وكلُّ شيء مُحتاجٌ إليه. فلو كان معناها ما ذكره المُصنفُ، لما عَبَدَ المشركونَ غير الله تعالىٰ، ولما رفضوا أن يقولوا: لا إلهَ إلا الله؛ لأنهم يعرفونَ أن معناها: أنه لا يستحقُ أن يُعبدَ إلا الله تعالىٰ.

وقوله: ((**(ص) أَمَّا اسْتِغْنَاؤُهُ جَلَّ وَعَلا عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ، فَهُوَ يُوجِبُ لَهُ الْوُجُودَ، وَالْقِدَمَ، وَالْبَقَاءَ، وَالْمُخَالَفَةَ لِلْحَوَادِث، وَالْقِيَامَ بِالنَّفْس، وَالتَّنَزُّهَ عَنِ النَّقَائِص، وَيَدْخُلُ فِي ذَلِكَ: وُجُوبُ السَّمْعِ لَهُ تَعَالَى وَالْبَصَرِ وَالْكَلامِ؛ إِذْ لَوْ لَمْ تَجِبْ لَهُ تَعَالَى هَذِهِ الصِّفَاتُ، لَكَانَ مُحْتَاجًا إِلَى الْمُحْدِث، أَوِ الْمَحَلِّ، أَوْ مَنْ يَدْفَعُ عَنْهُ النَّقَائِص):**

هذه الأمورُ التي ذكرها المُصنفُ لا تندرجُ تحت مفهومِ لا إلهَ إلا الله؛ لأنه سبقَ وأن أقامَ الأدلةَ علىٰ إثباتِ هذه الصفاتِ لله تعالىٰ.

وأن اتصافه تعالىٰ بهذه الصفاتِ لاستغنائهِ، فهو غنيٌ غِنىٰ مُطلقًا، وهو واجبُ الوجودِ، وواجبُ القِدمِ، وواجبُ البقاءِ، ليس له مثيلٌ

ولا شبيه، وهو قائمٌ بنفسهِ ليس محلًا لشيء، وليس هو محلًا للأشياء؛ لأن القائمَ بالنفسِ يأتي علىٰ معنيين: عدمُ الاحتياجِ إلىٰ المحلِ، وعدمُ الاحتياجِ إلىٰ المُخصِّصِ؛ لأنه هو الغني.

وقوله: ((ش) **لما ذكر أن معنى الألوهية التي انفرد بها مولانا جلّ وعزّ تشتمل على معنيين: أحدهما: استغناؤه جلّ وعزّ عن كل ما سواه، والثاني: افتقار كل ما سواه إليه جلّ وعلا، أخذ يذكر ما يندرج من عقائد الإيمان، تحت المعنى الأول وهو الاستغناء، فإذا فرغ من ذلك، يذكر ما يندرج منها تحت المعنى الثاني وهو الافتقار، وقوله: ويدخل في ذلك وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام، يعني: يدخل في وجوب تنزهه تعالى عن النقائص، وجوب هذه الصفات الثلاث له تعالى؛ لما عرفت فيما سبق أن الدليل العقلي على إثباتها: كون أضدادها نقائص، ومولانا جلّ وعزّ منزه عن النقائص بإجماع العقلاء، وقوله: إذ لو لم تجب له تعالى هذه الصفات، إلى آخره، بيّن بهذا الكلام وجه استلزام استغنائه تعالى بهذه الصفات، وذلك يلزم منه ثبوت الحاجة لو انتفى واحد من تلك الصفات**):

الله تعالىٰ مُستغنٍ؛ لأنه واجبُ الوجودِ، فلو لم يكن واجبَ الوجودِ لاحتاجَ إلىٰ مُحدِث؛ لأنه حادث، والحادثُ يحتاجُ إلىٰ مُحدِث، ولكنه ليس بحادث، بل هو قديمٌ لا أول له، ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ الحديد:٣، فلا بدايةَ له تعالىٰ، فهو مُستغنٍ عن المُحدِثِ والمُخصِّصِ.

والمُصنفُ ذكرَ استغناءَ الله تعالىٰ عن المُحدِثِ، وعن المحلِ؛ لأنه قائمٌ بنفسهِ، وأنه مُنزَّه عن النقائصِ. وذكرَ أنه يدخلُ في تنزّه الباري عن النقائصِ، وجوب إثباتِ السمعِ والبصرِ والكلامِ له تعالىٰ؛ لأن أضدادَ هذه الصفات نقائص، فإذا لم يكن سميعًا بصيرًا مُتكلمًا، صار ميؤوفًا، يعني: أصم

أبكم أعمىٰ، وهو تعالىٰ مُنزَّه عن هذه الصفاتِ؛ لأنها نقص.

وقوله: **(ومولانا جلّ وعز مُنزّه عن النقائص بإجماع العقلاء)**:

هنا لم يرجع إلىٰ دلالةِ العقلِ، بل رجعَ إلىٰ دلالةِ الإجماعِ، مع أن العقلَ يقتضي تنزُّه الباري جلَّ وعلا عن النقائصِ؛ فكما اقتضىٰ العقلُ أنه قديمٌ دائمُ بلا ابتداء، كذلك العقلُ يقتضي تنزيهه عن النقائصِ.

ولهذا كان الشارعُ يُسنِد إبطالَ أُلوهية المعبوداتِ إلىٰ الفِطرَةِ السليمةِ، كما قالَ تعالىٰ: ﴿أَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا﴾ [الأعراف:١٤٨]، فذكرَ النقصَ، ولم يأت بأساليبِ المتكلمين، من قولهم باستلزامِ الجسميةِ، ونحوها من العباراتِ التي يُطلقونها في هذا المقامِ، وإنما ذكرَ القرآنُ النقصَ في هذه المعبوداتِ؛ لأن مُقتضىٰ العبادة، أن يَسمعكَ المعبود حين تسأله وتدعوه؛ ليُحقِّقَ لك مطلوبك، ولهذا كان هذا العِجلُ لا يسمعُ ولا يدري، فانتفىٰ الغرضُ من العبادةِ. وتحقيقُ مطلوبِ الإنسانِ من عبادتهِ هذا غرضٌ صحيح، فما من أحدٍ إلا وهو يطلبُ رحمةَ الله ومغفرته، ولهذا قال بعضهم: ما من مُستغفرٍ إلا ويبحثُ عن مغفرة، وما من مُصلٍ إلا ويُريدُ ثوابًا، فالإنسانُ يعبدُ ربه جلّ وعلا؛ طلبًا لمغفرتهِ وثوابهِ وجنتهِ. وهذه المعاني انتفت في عبادةِ العجلِ؛ لأنه لا يسمعُ فكيف ينفع ؟ فهذه النقائصُ مُستلزمة لهم.

وقوله: (**وقوله: «إذ لو لم تجب له تعالى هذه الصفات إلى آخره»** بيّن

بهذا الكلام وجه استلزام استغنائه تعالى لهذه الصفات): يعني: أراد أن يُبيِّنَ وجهَ استغنائهِ تعالىٰ عن هذه النقائصِ، ووجوب هذه الصفات له، ولذلك قال: (**وذلك يلزم منه ثبوت الحاجة لو انتفى واحد من تلك الصفات)**: أي لكان مُحتاجًا؛ فلو لم يكن قديمًا واجبَ الوجودِ لاحتاجَ إلىٰ مُحدِث، ولو لم يكن قائمًا بنفسهِ لاحتاجَ إلىٰ محلٍ ومُخصِّص، فاستغناؤه تعالىٰ دليلٌ علىٰ اتصافهِ بهذه الصفات.

وقوله: (**أما الوجود، والقِدم، والبقاء، والمُخالفة للحوادث، وأحد جزأي معنى القيام بالنفس، وهو الاستغناء عن المُخصِّص، فلا يخفى عليك بعد أن وصلت إلى هذا الموضع، أن نفي كل واحد من هذه الصفات الخمس يستلزم الحدوث، وقد عرفت مما سبق أن كل حادث مُفتقر إلى مُحدِث سواه، ويتعالى عن ذلك من وجب له الغنى المُطلق عن كل ما سواه، فقولنا في أصل العقيدة: (لكان مُحتاجًا إلى المُحدث): استدلال على وجوب هذه الصفات الخمس له تعالى، وقولنا: (أو المحل): استدلال على وجوب الجزء الثاني من معنى القيام بالنفس، وهو الاستغناء عن المحل، وقولنا: (أو من يدفع عنه النقائص): استدلال على وجوب التنزه عن النقائص، الذي يدخل فيه وجوب السمع له والبصر والكلام)**:

قوله: (**أما الوجود، والقِدم، والبقاء، والمخالفة للحوادث...)**: ليس الوجود، بل وجوبُ الوجودِ؛ فهو الذي يستلزمُ الحُدوث، أما الوجود لو نفيته لكان عدمًا، والعدمُ لا يحتاجُ إلىٰ مُحدِث، فالعبارةُ هنا ليست دقيقة.

فقوله: (**أن نفي كل واحد من هذه الصفات الخمس يستلزم الحدوث)**: فيه عدمُ دقةٍ في العبارةِ؛ فلو نفيت الوجودَ استلزم العدم، وهل العدمُ

يستلزمُ الحدوث ويحتاجُ إلىٰ مُحدِث ؟ لا. فتصحيحُ العبارةِ أن يُقال: وجوبُ الوجودِ؛ لأنه لو انتفىٰ وجوب الوجود لصار وجودًا جائزًا، وهو الذي يستلزمُ الحُدوث، وهو قد صحَّح هذا فقال:(**لكان مُحتاجًا إلى المُحدِث، استدلال على وجوب هذه الصفات الخمس له تعالى**).

وقوله: (**أو المحل، استدلال على وجوب الجزء الثاني من معنى القيام بالنفس، وهو الاستغناء عن المحل**): لأن القيامَ بالنفسِ له معنيان كما سبق: الاستغناءُ عن المحلِ، وعن المُخصِّصِ.

وقوله: (**وقولنا: أو من يدفع عنه النقائص، استدلال على وجوب التنزه عن النقائص، الذي يدخل فيه وجوب السمع له والبصر والكلام**): يعني: لما تنزَّه عن النقائصِ، كان لابُدَّ أن يتصفَ بكمالاتها من السمعِ والبصرِ والكلامِ.

وقوله: ((ص) **وَيُؤْخَذُ مِنْهُ: تَنَزُّهُهُ تَعَالَى عَنِ الأَغْرَاضِ فِي الأَفْعَالِ وَالأَحْكَامِ، وَإِلاَّ لَزِمَ افْتِقَارُهُ إِلَى مَا يُحَصِّلُ غَرَضَهُ، كَيْفَ وَهُوَ جَلَّ وَعَلاَ الْغَنِيُّ عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ. وَكَذَا يُؤْخَذُ مِنْهُ أَيْضًا: أَنَّهُ لاَ يَجِبُ عَلَيْهِ تَعَالَى فِعْلُ شَيْءٍ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ وَلاَ تَرْكُهُ؛ إِذْ لَوْ وَجَبَ عَلَيْهِ تَعَالَى شَيْءٌ مِنْهَا عَقْلًا أَوِ اسْتَحَالَ عَقْلًا؛ كَالثَّوَابِ مَثَلًا، لَكَانَ جَلَّ وَعَزَّ مُفْتَقِرًا إِلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ لِيَتَكَمَّلَ بِهِ، إِذْ لاَ يَجِبُ فِي حَقِّهِ جَلَّ وَعَزَّ إِلاَّ مَا هُوَ كَمَالٌ لَهُ، كَيْفَ وَهُوَ الْغَنِيُّ جَلَّ وَعَلاَ عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ**):

قولـه: (**ويُؤخذ منه تنزهه تعالى عن الأغراض**(١) **في الأفعال والأحكام**):

هذا نفي للحكمةِ والتعليلِ والسببيةِ، وهذا أمرٌ مُشكِل؛ لمُخالفتهِ للمعقولِ والمنقولِ.

نقولُ: أولًا: لفظُ الغرضِ مُجرد مُصطلحٍ اصطلحتم عليه، لم يرد في النصوصِ، ولم يُذكر في كلامِ السلفِ، ولما كان إثباتها يُوهم النقصَ، ونفيها يُفهَمُ منه نفي الحكمة، كان لابُدَّ من الاستفصالِ منها.

ثانيًا: أنهم يقصدون من نفي الغرضِ، نفي الحكمةِ عن الله تعالىٰ، وهذا مُخالفٌ للمعقولِ والمنقولِ؛ فالله تعالىٰ موصوفٌ بالحكمةِ، والحكمةُ هو

---

(١) **يقول الإمام ابن القيم مُبينًا معاني هذه الألفاظ المُخترعة**: «**ومُرادهم بالأعراض**: الصفات التي تقوم بالحي؛ كالسمع، والبصر، والقدرة، والإرادة، والكلام؛ فلا سمع له، ولا بصر، ولا إرادة، ولا حياة، ولا علم، ولا قدرة. **ومُرادهم بالأبعاض**: أنه لا وجه له، ولا يدان،ولم يخلق آدم بيده، ولا يطوي سماواته بيده، ولا يقبض الأرض باليد الأخرىٰ، ولا يمسك السموات علىٰ إصبع، ولا الأرضين علىٰ إصبع، ولا الشجر علىٰ إصبع، ونحو ذلك مما أخبر به عن نفسه، وأخبر به عنه رسوله الصادق ﷺ. **ومُرادهم بالأغراض**: أنه لا يفعل لحكمة، ولا لعلة غائية، ولا سبب لفعله، ولا غاية مقصودة. **ومُرادهم بالحدود والجهات**: مسألة المباينة والعلو، وأنه غير بائن عن خلقه، ولا مستو علىٰ عرشه، ولا ترفع إليه الأيدي، ولا تصعد إليه الأعمال، ولا ينزل من عنده شيء، ولا يصعد إليه شيء، وليس فوق العرش إله يعبد، ولا رب يُصلىٰ له ويسجد، بل ليس هناك إلا العدم المحض، الذي هو لا شيء» ابن القيم: مدارج السالكين، دار الكتاب العربي – بيروت، ط٣، ١٤١٦هـ(٣/ ٢٢٠).

أن يفعلَ شيئًا لشيء؛ فالله تعالىٰ جعلَ الشمسَ ضياءً، والقمرَ نورًا، وجعلَ الهواءَ للحياةِ، والطعامَ للأكلِ والشِبعِ، والماءَ للري، ولذا فكلامُ المُصنفِ فيه نَظر، وهو أشعريةٌ محضة.

وقوله: (**ويُؤخذ منه أيضًا: أنه لا يجب عليه تعالى فعل شيء من المُمكنات ولا تركه؛ إذ لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلًا أو استحال عقلًا؛ كالثواب مثلًا، لكان جلّ وعلا مُفتقرًا إلى ذلك الشيء ليتكمل به؛ إذ لا يجب في حقه جلّ وعز إلا ما هو كمال له، كيف وهو الغني جلّ وعلا عن كل ما سواه؟**):

من مُقتضىٰ حكمةِ الله تعالىٰ، أنه لابُدَّ أن يفعلَ، فإن قِيلَ: لَمْ يُرسل الرُسل، كان هذا طعنًا في حكمتِهِ، ولذا عابَ الله تعالىٰ علىٰ القائلين بهذا، فقالَ تعالىٰ: ﴿ وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ ﴾ [الأنعام:٩١] فجعلوه بهذا القولِ عابثًا - تعالىٰ الله -، وقد نزَّه الله تعالىٰ نفسه عن العبثِ، فقالَ جلَّ شأنه: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾ [المؤمنون:١١٥]، فنحن نجزمُ أن الله تعالىٰ لا يفعلُ ذلك.

والله تعالىٰ قد يُوجِبُ علىٰ نفسهِ أشياء، كما قال تعالىٰ في الحديث القدسي: « يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَىٰ نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا فَلَا تَظَالَمُوا »(١)، فلا يظلمُ ربكَ أحدًا.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ح(٢٥٧٧).

ومن هنا يتبيّنُ خطأ قولِهِ: بأنه لا يجبُ عليه شيء، فيُمكن أن يُرسلَ الرُسل، ويُمكن ألا يُرسلهم.

والقولُ الصحيحُ: أنه مُمكن من حيثُ إنه قادرٌ أن يفعلَ، فلا أحدَ يمنعه، فهذا معنىٰ صحيح إذا نظرتَ إلىٰ قدرتِهِ، والقرآنُ أشارَ إلىٰ هذا، كما في قوله تعالىٰ في قصةِ عيسىٰ وأمِّه عليهما السلام: ﴿ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ [المائدة:١٧]. لكن من نظرَ إلىٰ عدلِهِ وحكمتهِ، جزمَ أن الله تعالىٰ لا يفعلُ ذلك، ونحن نجزمُ أن الله تعالىٰ لا يفعلُ ذلك بأوليائهِ وأصفيائهِ.

والناظرُ في أدلةِ القرآنِ التي تدلُّ علىٰ البعثِ، كقولِهِ تعالىٰ: ﴿ أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ۝ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ [القلم:٣٥-٣٦] وغيرها من الآياتِ والسياقاتِ التي تدلُّ علىٰ وجودِ بعثٍ وحسابٍ، فيها دلالة علىٰ ما أشرنا إليه، من أن الله تعالىٰ قد حرَّمَ الظلمَ علىٰ نفسهِ المُقدَّسةِ.

فنقول: هو سبحانه من أوجبه وأحقه علىٰ نفسه المُقدَّسةِ.

وفي الواقعِ، حين ترىٰ شخصًا عاقلًا، تجزمُ أنه لا يُمكنُ أن يخرجَ عاريًا بين الناسِ في قارعةِ الطريقِ، فحكمتَ عليه بذلك لِعلمكَ بكمالِ عقلِهِ وعلو أخلاقهِ، فهما يمنعانه من الوقوعِ في مثلِ ذلك.

والله تعالىٰ لا أحدَ يمنعه، لكن نعلمُ من كمالِ عدلِهِ وحكمتهِ أنه لا يفعلُ ذلك.

وقوله: ((ش) الغرض المنفي عنه تعالى: عبارة عن وجود باعث يبعثه تعالى على إيجاد فعل من الأفعال، أو على حكم من الأحكام الشرعية، من مُراعاة مصلحة تعود إليه تعالى أو إلى خلقه. ولا خفاء أن كلا الوجهين مُستحيل على الله عز وجل، وأما عودها إليه تعالى: فلما يلزم عليه من احتياجه تعالى إلى أن يتكمل بمخلوقه، وأما إلى خلقه: فكذلك أيضًا لما يلزم عليه من دفع النقص عنه تعالى بخلق المصلحة لخلقه -تعالى عن ذلك- ودفع النقص كمال، فيلزم أيضًا في هذا القسم الثاني: احتياجه جلّ وعلا عن ذلك إلى مخلوق، وهي المصلحة التي توجد لخلقه تعالى؛ كالثواب ونحوه؛ ليتكملَّ بها، ويتعالى عن ذلك كله من وجب له الغنى المُطلق تبارك وتعالى، فقد استبان أن أفعاله جلّ وعزّ وأحكامه كلها لا علة لها باعثة، وإنما هي بمحض الاختيار، وما راعى تعالى من مصالح الخلق، فبمحض فضله، ولا حقّ لأحد عليه تعالى. فأشرنا في أصل العقيدة إلى القسم الأول بقولنا: (ويؤخذ منه تنزهه تعالى عن الأغراض) إلى قولنا: (عن كل ما سواه)، وأشرنا إلى القسم الثاني بقولنا: (وكذا يؤخذ منه أيضًا أنه لا يجب عليه تعالى فعل شيء من المُمكنات ولا تركه) إلى آخره):

قوله: (الغرض المنفي عنه تعالى: عبارة عن وجود باعث يبعثه تعالى على إيجاد فعل من الأفعال، أو على حكم من الأحكام الشرعية، من مراعاة مصلحة تعود إليه تعالى أو إلى خلقه):

نقول: أليس قد خلقَ الله تعالىٰ أشياء تعودُ مصلحتها إلىٰ الناسِ ؟ بلىٰ، ولذلك من أعظمِ الأدلةِ علىٰ الربوبيةِ: دلالةُ الخلقِ والعنايةِ؛ فالقرآنُ مليء بذكرِ أدلةِ العنايةِ الربانيةِ: ﴿ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴾ [الرحمن:١٣].

وهـذه السـياقاتُ في العنايـةِ الإلهيـةِ الربانيـةِ، تجـدها ذُكـرت بـأدقِ التفاصيلِ في القـرآنِ؛ في الشـمسِ والقمـرِ، والليـلِ والنهـارِ، والسـمواتِ والأرضِ، وفي عجائبِ خلقِ الإنسانِ، والأنعـامِ وغيرهـا، ممـا يـدعو إلىٰ التعجبِ في تمامِ الخلقِ وكمالهِ.

وتجدُ آثارَ هـذه العناية الربانيـة في القـوانينِ التـي وضـعها الله تعـالىٰ لمصـلحةِ الإنسـانِ، وبهـذه القـوانين أمكـنَ الطيـرَ بأطنـانِ الحديـدِ في جـوِّ السـماء، ولـو وُضـعَ مسـمارٌ في البحـرِ لمـا طفـا علـىٰ سـطحِهِ، وهـذا كُلـه استفاده الإنسانُ من قوانينِ السببيةِ، التي جعلهـا الله تعـالىٰ في هـذا الكـونِ الفسيحِ.

وعليه: فلا يُمكنُ إنكارُ هذا كله بجرةِ قلم، في أمثالِ هذه العقائـدِ التـي تُقـرِّرُ نفـي السـببيةِ، مـع أن النـاسَ كُلهـم يُـدركونَ أن المـاءَ يـروي، والنـارَ تحـرق، ومـن كـتمَ أنفاسـه مُـدةً أدىٰ بـه إلـىٰ الوفـاةِ. **وأتعجـبُ هنـا**، كيـف سيقضي القاضي إن كان أشعريًا، في شخصٍ تسبّبَ في قتلِ آخر بتغريقـهِ، أو تحريقهِ، أو كتمِ أنفاسهِ ؟ إن حكمَ عليه بالقصـاصِ فقـد أعمـلَ السـببيةَ وهو يُنكرها؛ لأنه ليس هو من قتله علـىٰ مذهبـهِ، بـل الله تعـالىٰ هـو الـذي قتله، حين وضعَ الشخصُ يده في فمِ القتيل !

ومن يُنكرُ الأسباب، ويقول: إن السيفَ لا يقطع، فمـا الـذي سـيحكمُ به إن تعدَّىٰ شـخصٌ علـىٰ آخـر بالسيفِ وقطـعَ بـه رأسـه ؟! علـىٰ مذهبـهِ لا يُحكَمُ عليه بالقصـاصِ؛ لأن السـيفَ لا يقطـع. وكـذا لـو رمـىٰ أحـدهم

شخصًا في نارٍ مُشتعلةٍ فقُتلَ بها، فلا يُحكَمُ عليه بالقصاصِ؛ لأن النارَ لا تحرق، لأنه لم يكن منه إلا مجرد الرمي في النارِ، فإذا أرادَ الله تعالىٰ إحراقه أحرقه، وإن لم يُرد لم يحرقه ! وهذا عبثٌ؛ لأن الناسَ تتعاملُ مع هذه الأمورِ كحقائق، وتُرتبُ عليها مسؤوليات وجزاءات، ولا يُمكنُ إلغاؤها باسمِ العقيدةِ.

وقوله: (**ولا خفاء أن كلا الوجهين مُستحيل على الله عزوجل...**):

نقولُ: ما الذي يمنع أن يجعلَ الله تعالىٰ في النارِ قوةَ الإحراقِ ؟

وهنا ينبغي أن يُفرّقَ بين إحراقِ النارِ بطبعها، وبين فعلِ الله تعالىٰ، فالنارُ هي التي تحرقُ بخاصيةٍ جعلها الله تعالىٰ فيها، فهو سُبحانه وتعالىٰ الذي جعلَ فيها قوةَ الإحراقِ، فهو الفاعلُ ومُسبِّبُ الأسبابِ، فما المُشكِلُ في ذلك ؟

وقوله: (**فقد استبان أن أفعاله جلّ وعز وأحكامه كُلها لا علة لها باعثة، وإنما هي بمحض الاختيار، وما راعى تعالى من مصالح الخلق فبمحض فضله**):

هنا أثبتَ مُراعاةَ مصالحِ الخلقِ، فناقضَ مذهبه، ووقعَ في إشكال.

وقوله: (**ولا حق لأحد عليه تعالى...**):

ليس لأحدٍ عليه حقٌ، إلا ما أحقَّه الله تعالىٰ علىٰ نفسهِ؛ تكرمًا منه وفضلًا، وليس هو واجبٌ عقليٌ كما تقوله المعتزلة، بل هو واجبٌ أوجبه

علىٰ نفسهِ رحمة وفضلًا. والله تعالىٰ حكيم، ومن حكمتهِ أن يفعلَ شيئًا لشيء، ويُرتبُ شيئًا علىٰ شيء؛ فجعلَ الجنةَ نعيمًا لأهلها بسببِ الأعمالِ، وإلا فنحن لا نستحقُ الجنةَ بمُجردِ الأعمالِ، بل بفضلِ الله تعالىٰ ورحمتهِ، لكن الأعمالَ سببٌ لدخولها.

وقوله: ((ص) **وَأمَّا افْتِقَارُ كُلِّ مَا سِوَاهُ إِلَيْهِ جَلَّ وَعَزَّ، فَهُوَ يُوجِبُ لَهُ تَعَالَى الْحَيَاةَ، وَعُمُومَ الْقُدْرَةِ وَالإِرَادَةِ وَالْعِلْمِ؛ إِذْ لَوِ انْتَفَى شَيْءٌ مِنْهَا، لَمَا أَمْكَنَ أَنْ يُوجَدَ شَيْءٌ مِنَ الْحَوَادِثِ، فَلاَ يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ شَيْءٌ، كَيْفَ وَهُوَ الَّذِي يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ كُلُّ مَا سِوَاهُ**):

أعادَ المُصنفُ الاستدلالَ علىٰ هذه الصفاتِ، وقد سبقَ إيرادها وبيانها، فذكرَ أن الخلقَ يُوجِبُ إثباتَ هذه الصفاتِ الأربع، وهو مُخالفٌ للمنهجِ العامِّ للمتكلمين في إثباتِ هذه الصفاتِ كما مرَّ معنا.

وقوله: ((ش) **هذا شروع منه في ذكر ما يندرج تحت المعنى الثاني، الذي تضمنه معنى الألوهية، ولا خفاء أن وجوب الافتقار إليه تعالى، يستلزم قدرته تعالى على إيجاد الشيء المفتقر فيه إليه، وذلك يستلزم وجوب اتصافه بالقدرة والإرادة والعلم، العامة لجميع متعلقاتها؛ لما عرفت فيما سبق، من وجوب توقف تأثير القدرة على الإرادة والعلم، ويستلزم أيضًا وجوب اتصافه تعالى بالحياة؛ لوجوب توقف وجود تلك الصفات على صفة الحياة**):

ذكرَ المُصنفُ وجهَ الاستدلالِ علىٰ إثباتِ هذه الصفاتِ الأربع: وذلك أنه إذا خلقَ، دلَّ علىٰ علمهِ وقدرتهِ وإرادتهِ. فمثلًا: خَلْقُ الله تعالىٰ للإنسانِ يدلُّ علىٰ هذه الصفاتِ؛ فاجتمعت في الخالقِ هذه الصفات من الإتقانِ،

الذي هو دليلُ العلمِ عند المتكلمين، والتخصيصِ بالذكورةِ والأنوثةِ وغيرها، الذي هو دليلُ الإرادةِ عندهم، والفعلِ الحادثِ، الذي هو دليلُ القدرةِ عندهم. فالمُصنفُ جعلَ الدليلَ عليها قائمًا علىٰ الفعلِ الحادثِ.

وقوله: ((ص) **وَيُوجِبُ لَهُ أَيْضًا الْوَحْدَانِيَّةَ؛ إِذْ لَوْ كَانَ مَعَهُ ثَانٍ فِي الأُلُوهِيَّةِ، لَمَا افْتَقَرَ إِلَيْهِ شَيْءٌ؛ لِلُزُومِ عَجْزِهِمَا حِينَئِذٍ، كَيْفَ وَهُوَ الَّذِي يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ كُلُّ مَا سِوَاهُ تَعَالَى.**

(ش) قد تقدَّم لك في بُرهان الوحدانية، أن وجود إله ثانٍ له، يستلزم عجزهما معًا، اتفقا أو اختلفا، والعاجز لا يوجد شيئًا، فلا يفتقر إليه شيء):

هنا اختصرَ المُصنفُ الدليلَ علىٰ هذه الصفةِ، والمتكلمون يُثبتونَ صفةَ الوحدانيةِ بدليلِ التمانع. والمُصنفُ ذكرَ في إثباتها طريقًا آخر، فقال: (**أن وجود إله ثانٍ يستلزم عجزهما، اتفقا أو اختلفا**): يعني يُثبتُ لهما العجز في الحالين، ففي حالِ اتفاقهما، حين يتفقان ويتعاونان فهما عاجزان؛ لأنهما لا يستطيعان الاستقلال؛ فلا يستطيعُ أحدهما أن يستقلَّ بنفسهِ، أو لا يستطيعان فعل شيء واحد؛ لأنه لا يكون مقدورٌ بين قادرين، فينفون حدوثَ الشيء من عدةِ جهات، فعدمُ حُدوثهِ يستلزمُ العجز، فلا يستحقُ أن يكون أحدهما إلهًا.

ودليلُ التمانعِ دليلٌ عقليٌ صحيح، يقومُ علىٰ أنه لا إلهَ مع الله تعالىٰ

يُبْدِع، كما قال تعالىٰ: ﴿ لَوْكَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء:٢٢].

ويرىٰ **شيخ الإسلام ابن تيمية**(١) أن هذا الدليلَ يُذكرُ في مساقِ إثباتِ الألوهية، وبعضهم يراه في مساقِ إثباتِ الربوبيةِ، وبينهما تلازم. ووجهةُ نظرِ شيخِ الإسلامِ: تقومُ علىٰ أن هؤلاء القوم ما كانوا يُشركون في الخالقيةِ، فما كانوا يقولون: إن مع الله خالقًا آخر، ولذا سِيق في إثباتِ الألوهيةِ، وكثيرٌ من العلماءِ حتىٰ من المُعاصرين، يسوقونه في مقامِ إثباتِ الربوبيةِ.

وقوله: ((ص) **وَيُؤْخَذُ مِنْهُ أَيْضًا: حُدُوثُ الْعَالَمِ بِأَسْرِهِ؛ إِذْ لَوْ كَانَ شَيْءٌ مِنْهُ قَدِيمًا، لَكَانَ ذَلِكَ الشَّيْءُ مُسْتَغْنِيًا عَنْهُ تَعَالَى، كَيْفَ وَهُوَ جَلَّ وَعَزَّ الَّذِي يَجِبُ أَنْ يَفْتَقِرَ إِلَيْهِ كُلُّ مَا سِوَاهُ**):

أيُّ شيءٍ تتصوّره قديمًا، فلا مُفتتحَ لوجودِهِ. ونُنَبه إلىٰ السؤالِ الذي يَرِدُ عند بعضِ الناسِ: من خلقَ الله ؟ نقول: هذا سؤالٌ باطل، لابُدَّ أن يُصحّح؛ لأن السؤالَ إنما يتوجَّه إلىٰ الحادثِ. فقولهم: من خلقَ الله ؟ يتناقضُ مع اعتقادهم أن الله تعالىٰ قديمٌ لا مفتتحَ لوجودِهِ.

فأيُّ شيءٍ تعتقده قديمًا، لا يتوجَّه إليه هذا السؤال؛ إذ كيف يصيرُ القديمُ الذي لا مُفتتحَ لوجودِهِ مخلوقًا ؟! ولذا فالفلاسفةُ القائلين بقِدمِ الأفلاكِ، يرونَ أنها غير مخلوقة، ولكن العجزَ المُلازمِ لها ينفي قِدمها. فالعجزُ الذي يُرىٰ في الشيء، دليلٌ علىٰ أنه ليس قديمًا، بل هو مُفتقرٌ

---

(١) انظر: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل: ٥ / ١٦٢

مُحتاجٌ ليس بغني، مُمكنٌ ليس بواجب. فالإمكانُ يدلُّ علىٰ الاحتياجِ إلىٰ الواجبِ، والحُدوثُ يدلُّ علىٰ الاحتياجِ إلىٰ القديمِ.

وعليه: فلا يصحُ السؤال عن الله تعالىٰ بصيغةِ: من خلقه ؟ لأن السؤالَ غلطٌ في ذاتهِ، يحتاجُ إلىٰ تصحيح. وهذا كما لو قالَ شخصٌ: كيف يُحلَبُ هذا الثوب ؟ فيُقال: هذا السؤالُ غلطٌ في ذاتهِ؛ لأن الثوبَ لا يُحلَبُ أصلًا، وكما لو قِيلَ في مسألةِ المواريثِ: ماتَ عن زوجٍ وزوجةٍ وثلاثةِ أبناء، فهذا السؤالُ غلطٌ؛ لأنه لا يُتصوّرُ في الواقعِ اجتماعُ الزوجِ والزوجةِ في مسألةٍ واحدة، فإذا اجتمعا فمن الميت ؟

إذن: فالقديمُ مستغنٍ لا يتوجَّه إليه السؤالُ السابق.

وقوله: ((ش) **قد عرفت بالبرهان فيما سبق، أن ما ثبت قِدمه استحال عدمه، فلو كان شيء من العالم قديمًا، لكان ذلك الشيء واجب الوجود، لا يقبل العدم أصلًا سابقًا ولا لاحقًا، وإذا كان لا يقبل العدم لم يفتقر إلى مُخصِّص، كيف وكل ما سواه تعالى، مُفتقر إليه غاية الافتقار ابتداءً ودوامًا، فوجب إذًا الحدوث لكل ما سواه جلّ وعلا**):

قوله: (**قد عرفت بالبرهان فيما سبق، أن ما ثبت قِدمه استحال عدمه**): لا يحتاج أن يقول: ما ثبتَ قِدمه استحال عدمه، فلو قال: لا تتوجَّه إليه الخالقية لكفىٰ، ولو قال: إنه قديمٌ لكفىٰ؛ لأنه استغنىٰ عن الخالقِ بقِدمه.

وقوله: (**وكل ما سواه مُفتقر إليه غاية الافتقار ابتداء ودوامًا، فوجب إذًا الحُدوث لكل ما سواه جلّ وعلا**): كيف يقول: هو مُمكنٌ؛ لأنه مُفتقر إلىٰ

الله تعالىٰ ؟ فهذا مُصادرة علىٰ المطلوبِ؛ لأن أي شيء تُقدِّره مُمكنًا، فلا يُمكنُ أن يكونَ قديمًا؛ لأنه مُفتقر إلىٰ الله تعالىٰ ، فهنا نفيتَ عنه القِدم.

فنقولُ تصحيحًا: لا تنفِ القِدم أولًا، ثم تقول: كلُّ شيءٍ مُحتاجٌ إلىٰ الله تعالىٰ، بل أثبت أن الله تعالىٰ هو القديم، ثم أثبت أن كلَّ شيءٍ مُحتاجٌ إليه.

وقوله: ((ص) وَيُؤْخَذُ مِنْهُ أَيْضًا: أَنْ لَا تَأْثِيرَ لِشَيْءٍ مِنَ الْكَائِنَاتِ فِي أَثَرٍ مَّا، وَإِلَّا لَزِمَ أَنْ يَسْتَغْنِيَ ذَلِكَ الأَثَرُ عَنْ مَوْلَانَا جَلَّ وَعَزَّ، كَيْفَ وَهُوَ الَّذِي يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ كُلُّ مَا سِوَاهُ، عُمُومًا وَعَلَى كُلِّ حَالٍ، هَذَا إِنْ قَدَّرْتَ أَنَّ شَيْئًا مِنَ الْكَائِنَاتِ يُؤَثِّرُ بِطَبْعِهِ، وَأَمَّا إِنْ قَدَّرْتَهُ مُؤَثِّرًا بِقُوَّةٍ جَعَلَهَا اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ، كَمَا يَزْعُمُهُ كَثِيرٌ مِنَ الْجَهَلَةِ، فَذَلِكَ مُحَالٌ أَيْضًا؛ لأَنَّهُ يَصِيرُ حِينَئِذٍ مَوْلَانَا جَلَّ وَعَزَّ، مُفْتَقِرًا فِي إِيجَادِ بَعْضِ الأَفْعَالِ إِلَى وَاسِطَةٍ، وَذَلِكَ بَاطِلٌ؛ لِمَا عَرَفْتَ قَبْلُ مِنْ وُجُوبِ اسْتِغْنَائِهِ جَلَّ وَعَزَّ عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ.

(ش) لا شك أنه لو خرج عن قدرته تعالى مُمكن ما، لم يكن ذلك المُمكن مُفتقراً إليه تعالى، بل إنما يفتقر لمن أوجده، كيف وكل ما سواه مُفتقر إليه غاية الافتقار. وبهذا يبطل مذهب القدرية، القائلين بتأثير القدرة الحادثة في الأفعال، مباشرة أو تولد، أو يبطل مذهب الفلاسفة، القائلين بتأثير الأفلاك، ويبطل مذهب الطبائعيين، القائلين بتأثير الطبائع والأمزجة ونحوها؛ ككون الطعام يشبع، والماء يروى، وينبت، ويطهر، وينظف، والنار تحرق، والثوب يستر العورة، ويقي الحر والبرد، ونحو ذلك مما لا ينحصر. وهم في اعتقادهم التأثير لتلك الأمور مختلفون: فمنهم من يعتقد أن تلك الأمور تؤثر في تلك الأشياء التي تقارنها بطبعها وحقيقتها، قال ابن دهاق: ولا خلاف في كفر من يعتقد هذا. ومنهم من يعتقد أن تلك الأمور لا تؤثر بطبعها، بل بقوة أودعها الله تعالى فيها، ولو نزعها منها لم تؤثر، قال ابن دهاق: وقد تبع الفيلسوفي على هذا الاعتقاد كثير من عامة المؤمنين، ولا خلاف في بدعة من اعتقد هذا، وقد اختلف في

كفره؟ والمؤمن المحقِّق الإيمان من لم يسند لها تأثيراً البتة، لا بطبعها، ولا بقوة وضعت فيها، وإنما يعتقد أن مولانا جلّ وعلا، قد أجرى العادة بمحض اختياره، أن يخلق تلك الأشياء عندها لا بها ولا فيها، فهذا بفضل الله تعالى ينجو من أهوال الآخرة، وأكثر ما اغترّ به المبتدعة: العوائد التي أجراها جلّ وعلا، وظواهر من الكتاب والسنة لم يحيطوا بعلمها. والحاصل أن عمدتهم العظمى التقليد لما لا يصلح تقليده ولا الاقتداء به، من عوائد وغيرها، وتركوا الأنظار الزكية العقلية المستضيئة بأنوار الكتاب والسُنة):

الإشكالُ أنه جعلَ اعتقادَ هذه الأشياء مُصادمة للعقيدةِ، وهو اعتقادُ أن الماءَ يروي، والنارَ تحرق ونحو ذلك. وهذه مُبالغات تسرَّبت إلىٰ بعضِ العبَّادِ والزهَّادِ، فبعضهم يرىٰ أن الحصولَ علىٰ درجةِ التوكلِ واليقينِ يكمنُ في تركِ الأسباب؛ كأن يذهبَ إلىٰ الصحراءِ دون زاد، ويعتقدون أنهم بهذا يُحقِّقونَ مقامَ التوكلِ واليقينِ، وهذا يُبيِّنُ أثرَ هذه العقائد المُتسرِّبة إلىٰ أمثالِ هؤلاء، فأبو حامد الغزالي يُشجِّعُ علىٰ مثلِ هذه الأفعال. وقد تصدَّىٰ لهم العلماء، ومنهم ابن الجوزي في كتابهِ: تلبيس إبليس[1].

والنصوصُ الشرعية تُؤيِّدُ مذهبَ القائلين بالسببيةِ؛ يقولُ تعالىٰ: ﴿وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ [البقرة:١٩٧]، ويقولُ النبي ﷺ

---

(١) انظر: ابن الجوزي: تلبيس إبليس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ (٣١٤).

للرجل: « اعقِلها وتوَكَّلْ »[1]، والنبي ﷺ فعلَ الأسبابَ؛ فاختفىٰ في الغارِ، وأمرَ المرأةَ أن تُخفي آثارَ أقدامهما، واستأجرَ دليلًا خريتًا يدلهم الطريق، ولبسَ لأمَتَه -أي درعه- يومَ أُحد، فالنبي ﷺ كان يفعلُ الأسبابَ ويأمرُ بها.

ولذا يجبُ اعتبارُ السببيةِ، وتصحيحُ مفهومِ التوكلِ، وإصلاحُ الخللِ الذي اعتراه، بسببِ هذه العقائد.

ومن هنا تجدُ التناقضَ واضحًا بَيْنَ حرصِ الشخصِ ودوافعهِ الطبيعيةِ؛ فتجده أحرصَ ما يكون في أمورِ الدنيا، وفي غيرها تجده أشدَّ الناس تفلتًا منها، فيُعمِلُ السببيةَ حسبَ مزاجهِ ورغباتهِ؛ فإن كانت في الدنيا، كان من أحرصِ الناسِ علىٰ الأسبابِ، فلا يتركُ سببًا إلا فعله، حتىٰ ربما وقعَ في الأسبابِ المُحرَّمةِ غير المشروعة، وإذا كان في العباداتِ، يقول: إن الله تعالىٰ هو الهادي، فإن شاء صارَ جبريًا أو قدريًا حسبَ مزاجهِ ورغبتهِ وشهوتهِ.

والخطرُ هنا: هو إدراجُ هذه الأشياء الطبيعية التي أودعها الله تعالىٰ في العقلَ، في جملةِ العقائدِ، وترتيبُ الأحكامِ عليها.

وقوله: (**وإنما يعتقد أن مولانا جلّ وعلا، قد أجرى العادة بمحض اختياره، أن يخلق تلك الأشياء عندها، لا بها، ولا فيها**):

هذا كلامٌ فاسد، وإلا فأين الدليلُ عليه ؟ فلا دليلَ يُؤيّد هذا الكلام،

---

(١) أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب صفة القيامة، بابٌ، ح(٢٥١٧).

لا من القرآنِ ولا من العقلِ، بل حتىٰ كلام العلماءِ مُخالفٌ لهذا المعتقد؛ فإنهم رتبوا العقابَ علىٰ من رمىٰ أحدًا في النارِ فأتلفه، ولم يقولوا: لا يترتب عليه شيء؛ لأن النارَ لا تحرق !

والقرآنُ يُشيرُ إلىٰ باءِ السببيةِ كثيرًا، ولم يأتِ في موضعٍ واحدٍ أنه ذكرَ بدلَ الباءِ: عندها أو معها، كما يذكرُ هؤلاء، مع أن القرآنَ أفصح الكلامِ وأبينهِ وأبلغهِ، ممَّا يدلُّ علىٰ فسادِ قولهم في هذه القضية.

لا مانعَ أن يفعلَ الله تعالىٰ شيئًا لشيء، لكن نُفاةَ السببيةِ يقولون في حُجتهم لنفيها: إذا كان الله تعالىٰ يفعلُ شيئًا لشيء، فقد استكملَ به، أي: استكملَ بالعلةِ، يعني: كأنما كان ناقصًا فاستكمل.

ونقولُ في الردِّ عليهم: أن نجعلَ الحكمةَ مثل الفعلِ، ووجهه: أنهم يقولون: إنه لا يفعلُ لحكمة، فنقول: إن الله تعالىٰ خلقَ السمواتِ والأرضَ، فهل كان قبلَ خلقهما ناقصًا فاستكملَ بهما ؟ يقولون: لا، نقول: إذن: لماذا إذا فعلَ الشيء لمحضِ الإرادةِ لا لحكمةٍ، لم يَصرمُستكمِلًا بها، وإذا فعلَ الشيء لحكمةٍ صارَ مُستكمِلًا بها ؟ وإذا عرضتَ هاتين الصورتين علىٰ العقلِ، وقلتَ أيهما أقرب إليه ؟ قيل: من يفعلُ لحكمةٍ أقربُ إلىٰ العقلِ ممَّن لا يفعلُ لحكمةٍ.

والحكمةُ نوعان:

١ – حكمةٌ تعودُ إلىٰ المخلوقِ.

٢- وحكمةٌ تعودُ إلىٰ الخالقِ، وهي صفةٌ من صفاتِهِ.

ونحنُ نُثبتُ الحكمةَ لله تعالىٰ، فلو قلتم: يستكملُ بها، فكان ماذا ؟ فهذه صفاته، وهي كما تقولون: إن الذاتَ تستكملُ بالصفاتِ، فكان ماذا ؟

لكن يُشكلُ عليهم مسألة التسلسلِ؛ يعني:إذا قلنا: يفعلُ لحكمةٍ أدىٰ إلىٰ التسلسلِ، يعني: من علةٍ لعلة، ومن علةٍ لعلة حتىٰ تتسلسل.

نقولُ جوابًا عن ذلك: نحنُ نقيسُ الحكمةَ علىٰ الإرادةِ التي تُثبتونها، فهم يقولون: إنه يفعلُ بالإرادةِ، فنقول لهم: كيف تفهمونَ الإرادة ؟

هم في شبهتهم يقولون: إذا كانت الحكمةُ قديمة، كان ما يفعله قديمًا. قلنا لهم من بابِ المُعارضةِ: أليست الإرادة التي تُثبتونها قديمة ؟ فَلِمَ لم تصر المُراداتُ قديمةً ؟ وهذا فقط من بابِ المُعارضةِ والردِّ عليهم، وإلا فأهلُ السُنةِ والجماعةِ لا مانعَ عندهم، من أن تكونَ الإرادةُ والأفعالُ قديمةً، وعنده مُراداتٌ وأفعالٌ تتجدد.

ويُرَدُّ عليهم كذلك بما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية في التدمريةِ، من أن القولَ في بعضِ الصفاتِ كالقولِ في بعضها الآخر؛ فكما يقولون في الإرادةِ من أن لها حقيقتين: حقيقة تليقُ بالله تعالىٰ، وحقيقة تليقُ بالمخلوقِ، فقولوا كذلك في الحكمةِ وباقي الصفاتِ التي تُنفونها[١].

وإذا قِيلَ: أيهما أكمل: من يفعلُ لسببٍ، أو من يفعلُ عبثًا دون سببٍ

---

(١) انظر: أحمد بن عبد اللطيف: شرح الرسالة التدمرية: ١١٨

بل لمحضِ الإرادةِ ؟ **فالجواب**: أن الذي يفعلُ لسببٍ وحكمةٍ أكمل، **فيُقال لهم**: كيف تجعلونها نقصًا والله تعالىٰ يستكملُ بها ؟ ونقول: ولو كان يستكملُ بها، فإذا كانت لحكمةٍ تعودُ إليه، فهي صفةٌ من صفاتهِ، فكان ماذا ؟ فكأنما تقولون: إن الله تعالىٰ يستكملُ بصفاتهِ، فنقول: هو كذلك؛ فالله تعالىٰ بذاتهِ وصفاتهِ.

أمَّا السببيةُ فلا حُجة لديهم يمنعونها به، بل أدلةُ القرآنِ علىٰ خِلافِ قولهم؛ يقولُ تعالىٰ: ﴿ ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِمَا كَفَرُواْۖ وَهَلْ نُجَٰزِيٓ إِلَّا ٱلْكَفُورَ ﴾ [سبأ:١٧]، فبَيّنَ الله تعالىٰ أسبابَ هذه العقوبات التي حلّت بالأممِ السابقةِ، وذلك بسببِ كفرهم وعصيانهم، ثم قالَ جلَّ وعلا: ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾ [الأحزاب:٦٢].

إذن: فلا الشرعُ يُساندهم، ولا العقلُ يُؤيّدهم؛ فإن كلَّ عاقلٍ يُدركُ ويعرفُ أن النارَ مُحرِقة، وأن الماءَ مُروٍ، وأن الطعامَ مُشبع.

فعجيبٌ من المتكلمين محاولة إلغاءِ ما دلت عليه الفِطرَةُ، وأدركه العقلُ، وأثبته الشرعُ !

وهم يقولون: إن الله تعالىٰ يفعلُ عندها لا بها، وكفَّروا الفلاسفةَ الذين يقولون: إنها تفعلُ بفعلٍ ذاتي، ويقولون لمن قال: إن الله تعالىٰ أودعَ فيها قوة، إنه مُبتدع، وفي كفره قولان.

نقول: إذا كانت النارُ تحرق عندها لا بها، فَلِمَ قال الله تعالىٰ للنارِ:

﴿ يَـٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَـٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴾ [الأنبياء:٦٩]، فهي على مذهبكم لا تحرق، فهي لا حاجةَ لها بهذا الخطابِ، لكنه خاطبها بنصِ القرآنِ. فلو كان مذهبهم سليمًا لتركها دون خطاب؛ لأنها لا تحرقُ أصلًا، ولو وقعَ فيها إبراهيم عليه السلام لن تُحرقه، ولكن إنما خاطبها الله تعالىٰ بذلك؛ لأن من طبيعتها التي جعلها الله فيها وأودعها إياها الإحراق، ولذا قال لها: ﴿ كُونِي بَرْدًا وَسَلَـٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴾.

ولا يُمكنُ أن يُقال: يترتبُ على القولِ بذلك، أن الإنسانَ يستقلُّ بالفعلِ؛ لأن الله تعالىٰ خلقه وخلقَ عمله، كما قال تعالىٰ: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات:٩٦]، فهو الذي شاء أن تُبصرَ بالعين، ولو شاء ألا تُبصر ما أبصرت، وأنت تبطشُ بيديك، ولو شاء ألا تفعلَ لأشلَّ يديك؛ ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴾ [التكوير:٢٩] ولكن جعلَ الله تعالىٰ للعبدِ إرادة ومشيئة.

ولتقريبِ العلاقةِ بين القدرةِ الإلهيةِ، والقدرةِ الإنسانيةِ، اضربُ مثلًا بالكهرباءِ:

أنارها المسؤولُ عنها بضغطةِ زر، والذي جاءَ بها الشركةُ المختصَّةُ بالكهرباءِ، فمن تأخرَ عن سدادِ المُستحقاتِ قُطعت عنه الكهرباء، ولو جهدَ المُستهلكُ لفتحها لم يستطع، ولو ضغطَ علىٰ زرِ الكهرباء لم ينفع، فلا يسوغ له أن يحتجَ عليهم بأنهم هم من أرسلَ الكهرباء، فَلِمَ يرسلون

إليه فواتيرَ السداد؛ لأنه هو من استخدمَ الكهرباء، فعليه سدادُ مُستحقاتها.

وكذلك الله تعالىٰ هو الذي خلقَ فيك الروح، وجمّلكَ بالأعضاءِ والجسدِ، فلو شاء أن يهديكَ ويشرح صدرك للإسلامِ أعانك، وإن لم يشأ تركَكَ وشأنك ﴿ نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾ [التوبة:٦٧]. ولذلك ينبغي علىٰ المرءِ أن ينطرحَ بين يدي الله تعالىٰ، ويطلبَ منه العونَ، والهدايةَ، والتوفيقَ، والسدادَ.

إذن: فالمرءُ ليس مُستقلًا في مشيئتهِ، فمشيئته تحت مشيئةِ الله تعالىٰ وقهرهِ، لكن جعلَ له الإرادة والاختيار؛ كشركةِ الكهرباء، حين أرسلت للمُستهلكِ فاتورةَ السدادِ، بناءً علىٰ استهلاكهِ إياها واستخدامهِ لها، فهو المسؤولُ في اختيارهِ للأدواتِ الكهربائيةِ، رخيصة كانت أم غالية الثمن، وهم حين أرادوا قطعَ الكهرباء عنك قطعوها، ولله تعالىٰ المثل الأعلىٰ، والفرق كبير جدًا، لكن أردت فقط تقريبَ الصورة للذهنِ، والردَّ علىٰ القائلين: أن من أثبتَ السببية، صار مُستقلًا بفعلهِ، فكيف يكون مُستقلًا بفعلهِ، وهو تحت قبضةِ الله تعالىٰ، وقهرهِ، وجبروتهِ، وإرادتهِ ؟ فهذا الأمرُ غير وارد.

فالأشاعرةُ أخطؤوا خطأً كبيرًا في مسألةِ الحكمةِ والسببيةِ ونفيهما، وترتبَ عليهما القول في القضاءِ والقدرِ، فقالوا بنظريةِ الكسبِ التي لا يُمكنُ فهمها، حتىٰ قِيلَ:

مما يُقال ولا حقيقة تحته معقولة تدنوا إلىٰ الأفهام
الكسب عند الأشعري والحال عند البهشمي وطفرة النظام

ولذلكَ لما طُولبوا بالتفريقِ بين حركةِ المُرتعشِ والحركةِ الاختياريةِ، لم يأتوا بجوابٍ واضح، فقالوا: الكسبُ يتحقَّقُ معناه حين تتوجَّه إرادتك إلىٰ شيءٍ مُعيّن، فالله تعالىٰ يخلقُ الفعلَ ويفعله، فنقول: أنتم تقولون: ليس علىٰ الإنسانِ فعل، والإرادةُ فعلٌ، إذن: فمن أين جاءته هذه الإرادة ؟ وهذا نوعُ تناقضٍ؛ لأن هذا التوجَّه وهذه الإرادة فعلُ، وأنتم تقولون: الإنسانُ لا يفعل.

ولذلك هم عاجزونَ عن إيضاحِ معنىٰ الكسبِ، وإفهامِهِ لأنفسهم والآخرين؛ نتيجةً لنفي السببيةِ، فيتورطونَ فيها.

والمُشكلةُ أنهم يجعلونَ من يُثبتُ السببيةَ، والتأثيرات المُشاهدة التي أقرَّ بها الشرعُ، أن في إيمانه دَخَن، مع أن الناسَ كُلهم علىٰ التعاملِ مع الأسبابِ؛ فمن جاعَ أكل، ومن عطشَ شرب، ومن أحسَّ بالبردِ غطَّىٰ بدنه، ومن شعرَّ بالحرِ طلبَ التبردَ. فكيف يُشكِّكُ في توحيدهم، ويُطعَنُ في عقيدتهم بمثلِ هذا ؟ فهذا أمرٌ مُشكِلٌ وخطير، ولما كان مذهبهم غير واقعي، صَعُبَ عليهم ترويجه بين الناسِ.

ولا دليلَ عندهم علىٰ نفي السببيةِ، إلا أنهم يُريدون إثباتَ توحيدِ الله تعالىٰ بأنه مُسبِّبُ الأسبابِ، وهذا لا مُشكلةَ فيه، فأهلُ السُنةِ والجماعةِ يقولون بالسببِ ثم السبب حتىٰ يصلَ إلىٰ السببِ الذي تنقطعُ فيه السببية، فهم يخافونَ

من التسلسلِ، ولو سلَّمنا به، فنحن نقطعُ التسلسلَ بما ذكرنا.

فحكمةُ الله تعالىٰ: وهي الغاياتُ المحمودةُ في مفعولاتِه، أمرٌ مُشاهدٌ معلومٌ معروف؛ حين تنظر إلىٰ مخلوقاتِه ومفعولاتِه: لِمَ خلقَ الكونَ ؟ ولِمَ خلقَ الشمسَ والقمرَ ؟ ولِمَ أنزلَ الأمطارَ ؟ ولِمَ خلقَ الإنسانَ ؟ وكلَّما دققتَ النظرَ في مفعولاتِه تعالىٰ، وجدتَ أوجهَ الحكمةِ الإلهيةِ العجيبةِ ظاهرةً بيّنةً أمامك؛ كالنظرِ في خلقِ الإبلِ، كما قالَ تعالىٰ: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ [الغاشية:١٧]، لِمَ خلقَ خِفافها علىٰ هذا الشكلِ ؟ ولِمَ شفتها العُليا مشقوقة ؟ ولِمَ خلقَ لها السنام ؟ وغير ذلك من الحِكَم، فنجدُ أنه تعالىٰ خلقَ شيئًا لشيء، ولذلك كان نفيه مُشكِلًا جدًا؛ لمُنافاتِه للعقلِ والنقلِ، بل القرآنُ يُوجّه إلىٰ هذا المعنىٰ كثيرًا، حتىٰ في الجنةِ والنارِ؛ ذكرَ الله تعالىٰ أن الأعمالَ الصالحةَ سببٌ لدخولِ الجنةِ، والأعمالَ السيئةَ سببٌ لدخولِ النارِ، ففي القرآنِ الكثير من قوله تعالىٰ: ﴿ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [الزخرف:٧٢]، ويقولُ تعالىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ۝ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴾ [الانفطار:١٣-١٤]، فَلِمَ كان الأبرارُ في الجنةِ ؟ لبرهم، ولِمَ كان الفجارُ في الجحيمِ ؟ لفجورهم وكفرهم.

فمذهبهم في السببيةِ مذهبٌ باطل، مُخالفٌ للعقلِ والنقلِ، ومع ذلك يَصِمونَ من يأخذُ بظواهرِ النصوصِ بالمساكين، مع أن الحُجةَ والعقلَ معهم !

وقوله: (**وأكثر ما اغترّ به المُبتدعة: العوائد التي أجراها جلّ وعلا، وظواهر من الكتاب والسنة لم يُحيطوا بعلمها**):

فهو يعترفُ بأن ظواهرَ الكتابِ والسُنةِ تدلُّ علىٰ هذه القضيةِ، وتُؤيّدُ المذهبَ الحق، لكنه يقول: انتبهوا ولا تغتروا بهذه الظواهر.

وقوله: (**والحاصل أن عمدتهم العظمى: التقليد لما لا يصح تقليده والاقتداء به من عوائد وغيرها، وتركوا الأنظار الزكية العقلية المستضيئة بأنوار الكتاب والسنة**):

هنا يُقال له: هل اتباعُ ظواهر نصوص الكتابِ والسُنةِ يُعدُّ تقليدًا ؟! وهذا ممَّا يدلُّ علىٰ اضطربِ المتكلمين تجاهَ النصوصِ.

وقوله: (**ولهذا قيل: إن أصول الكفر ستة: الإيجاب الذاتي، والتحسين العقلي، والتقليد الرديء، والربط العادي، والجهل المركب، والتمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية**):

أُصولُ الكفرِ التي ذكرها، منها ما هو صحيح؛ كقولِ الفلاسفةِ، ومنها ما هو باطل؛ كإدراجِ مذهبهِ في السببيةِ، وأن من أثبتها فقد أتىٰ مُكفِّرًا، وهو الذي سمَّاه بالربطِ العادي.

وبيانُ هذه الأصولِ الستةِ كالآتي:

١ - الإيجابُ الذاتي: يقولُ المُصنفُ: (**فالإيجاب الذاتي هو أصل كفر الفلاسفة؛ حيث جعلوا الذات العليّة فاعلة بمُقتضى الإيجاب الذاتي، أي: هي علة للمُمكن المُستند إليها من غير اختيار، فقالوا لأجل ذلك بنفي القدرة والإرادة وسائر الصفات - تعالى الله عن قولهم علوًا كبيرًا - وقالوا**

لأجل ذلك بقِدم العالم، وألغوا البرهان القطعي الدال على حدوثه، ولا خفاء، أنك إذا حقَّقت بما سبق من وجوب الحدوث للعالم، ووجوب القِدم والبقاء لمولانا جلّ وعز، عرفت قطعًا أن صدور العالم عنه تعالى، إنما هو بمحض الاختيار لا بالإيجاد والتعليل، وإلا كان العالم قديمًا، أو فاعله حادثًا؛ لوجوب مُقارنة المعلول لعلته، وكلا الأمرين مُستحيل قطعًا):

لا شكَ أن قولَ الفلاسفةِ بالإيجابِ الذاتي، وجعله علة يستلزمُ معلولها دون اختيارٍ منه؛ كالنارِ تحرقُ دون اختيار، والماءِ يروي دون اختيار، والشمسِ تُشرقُ دون اختيار، قولٌ فاسد؛ لأنهم جعلوا ارتباطَ العلة والمعلول ارتباطَ إيجاب، فكونهم يجعلون ارتباطَ العالَم بالخالقِ ارتباطَ إيجاب، هو قولٌ باطل، وما يترتبُ عليه من إنكارِ الإرادةِ والقدرةِ هو باطلٌ أيضًا. فالله تعالىٰ مُريد، والدليلُ علىٰ إرادتهِ: هذه الكائناتُ المتنوعة؛ فتنوعُ هذه الأشياء والموجوداتِ والتخصيصِ فيها؛ هذا شمسٌ وذاك قمرٌ، وهذا ذكرٌ وتلك أُنثىٰ، وهذا أبيضُ وذاك أسودُ، وهذا طويلٌ وذاك قصيرٌ، كلُّها تدلُّ علىٰ الإرادةِ والاختيارِ لا المعلولية؛ لأنه لو كانت عن علةٍ لكانت كلُّها شيئًا واحدًا، ولأن العلةَ لا تُفرّق، فالعلةُ لا تخصُّ أحدًا دون أحد، فالنارُ تحرقُ الجميع، ولا تخصُّ أحدًا بالإحراقِ دون أحد، والماءُ يروي الجميع، فلا يخصُّ بالإرواءِ أحدًا دون أحد، وهذا الفعلُ يُسمَّىٰ طبيعةً أو علةً، فيُقال: طبيعةُ النارِ الإحراق، وطبيعةُ الماءِ

الإرواء، وهكذا. ولكن ترىٰ في هذا الكونِ التنوعَ؛ فهذا يحيا وهذا يموت، وهذا صغير وهذا كبير، فلا يتأتىٰ هذا التخصيصُ إلا من مُريدٍ مُختار، خصَّ الشمسَ بالإحراقِ، وجعلها سراجًا وهاجًا، وجعلَ القمرَ مُنيرًا، فكلُّ ما تراه في هذا الكونِ من التخصيصاتِ تنفي مذهبَ الفلاسفةِ القائلين: بأن العالمَ صدرَ عن علةٍ. ثم لو صدرَ عن علةٍ، للزمَ أن يكون قديمًا بِقِدمِ الله تعالىٰ؛ لأن الله تعالىٰ قديمٌ، ولا يتأخرُ المعلولُ عن علتهِ، لكن نحن نرىٰ أن الأشياءَ تحدثُ شيئًا بعد شيء، فكيف تحدثُ شيئًا بعد شيء، لو كانت معلولةً لعلةٍ قديمة ؟ فإن العلةَ القديمةَ تستوجبُ معلولها، ومعلولها حادثٌ نراه يحدثُ شيئًا بعد شيء، فكيف يصدرُ عن علةٍ قديمة ؟ فهذا من أمحلِ المُحالِ، وأبطلِ الباطلِ؛ فإن هذا الوجودَ بهذا التنوعِ، وهذا التخصيصِ، وبهذا الإيجادِ المُستمر، يقضي علىٰ عقيدةِ الفلاسفةِ.

٢- **التحسينُ والتقبيحُ العقليين**: يقولُ المُصنفُ: **(والتحسين العقلي: هو أصل كفر البراهمة من الفلاسفة؛ حتى نفوا النبوات، وأصل ضلال المعتزلة؛ حتى أوجبوا على الله تعالى مراعاة الصلاح والأصلح لخلقه، وعلّلوا أفعاله وأحكامه بالأغراض، وجعلوا العقل يتوصل وحده دون شرع، إلى أحكام الله تعالى الشرعية، إلى غير ذلك من الضلالات)**:

التحسينُ والتقبيحُ العقليين وقعَ فيه الأشاعرةُ في خطأ جسيم؛ فمنعوا إدراكَ العقلِ لحُسنِ الأشياءِ وقُبحها، مع أن إدراكَ ذلك أمرٌ فِطري، ونفيهم لهما كان رَدَّةَ فعلٍ خاطئة؛ فالعقلُ يُدركُ أن هذا الشيءَ حسن،

وهذا الشيءَ قبيح، بما جعله الله تعالىٰ في فِطَرِ الناسِ، ولهذا عابَ الله تعالىٰ علىٰ المشركين قولهم: ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ﴾ [الأعراف:٢٨]، فردَّ الله تعالىٰ عليهم: ﴿ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف:٢٨]، فكيف تطوفون بالبيتِ عُراة، ثم تزعمون أن الله تعالىٰ أمركم به ؟ فذكرَ سُبحانه وتعالىٰ مُستندَ نفي ذلك عنه، بأن هذا فُحشٌ تأباه العقولُ السليمة. ولهذا كان من محاسنِ الإسلامِ عدم الإكراهِ في الدينِ، كما قال تعالىٰ: ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ﴾ [البقرة:٢٥٦]؛ لأن التديّنَ أمرٌ فِطري، ومن هنا يُقال: ما من شيء يقولُ فيه العقلُ: ليتَ الله تعالىٰ أمرَ به، إلا وأمر به، وما من شيء يقولُ فيه العقلُ: ليتَ الله تعالىٰ نهىٰ عنه، إلا ونهىٰ عنه. فنجدُ حُسنَ الأشياءِ في الدعوةِ إلىٰ الأخلاقِ، والمروءاتِ، ومكارمِ الأخلاقِ؛ من الصدقِ، والعدلِ، والكرمِ، والسخاءِ، فكلُّ هذه الأشياء يمتدحها العقل.

وعليه: فلا يُمكنُ المساواةُ بين الظلمِ والعدلِ، ولا بين الخيانةِ والأمانةِ، كما يدّعيه الأشاعرة؛ فإن العقلَ يُميِّزُ بين الأمينِ والخائنِ، ولذلك اتصفَ النبي ﷺ بالأمانةِ قبلَ الرسالةِ، وكان هذا الوصفُ ادعىٰ لقبولهِ وتصديقهِ، وكان صادقًا لا يَكذب، حتىٰ قال عنه قومه:

(مَا جَرَّبْنَا عَلَيْكَ كَذِبًا)[١]. فهذه الأشياءُ الحسنةُ التي يُدركها العقل، لا يُقال: ما عرفنا حُسنها إلا بالشرعِ. أمَّا القولُ بأن المسؤوليةَ تترتبُ علىٰ العقلِ دون الشرعِ، كما بالغَ فيه المعتزلة، فهذا هو الخطأ؛ لأنه لا تكليفَ إلا بشرع، وإن كان العقلُ يُدرك الحَسَنَ والقَبيح، ولذلك يأتي الشارعُ ويُؤكِّده. فحين يُحرِّمُ الشرعُ القتلَ، والكذبَ، والاعتداءَ علىٰ الآخرين، فكلُّ هذه الأشياء يقولُ العقلُ عنها: ما أجملها وما أحسنها، وعندما يأمرُ الشرعُ ببرِ الوالدين، وصلةِ الأرحامِ، والإحسانِ إلىٰ الآخرين، يقولُ العقلُ: ما أحسنها وما أجملها، فاجتمعَ فيها العقلُ والشرعُ.

وقد تكون هناك بعضُ التكاليفِ هي من بابِ الامتحانِ والاختبارِ، فلا تُرادُ لذاتها؛ كما أمرَ الله تعالىٰ إبراهيمَ عليه السلام أن يذبحَ ابنه، فالله تعالىٰ لا يُريدُ ذلك، وإنما يُريدُ امتحانه: يُطيعُ أم لا ؟. ففي الشرعِ تكاليف تعبدية لا مجالَ للعقلِ فيها، وهناك أحكامٌ يعرفها العقلُ، فالمُبالغةُ في نفي الحُسنِ والقُبحِ العقليين ليس من الدينِ في شيء، وترتيبُ الجزاء والعقاب علىٰ التحسينِ والتقبيحِ العقليين ليس من الدينِ ولم يأت به الشرع، فالتوسّطُ أن تقول: هناك أمورٌ حسنة أمرَ الله تعالىٰ بها

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، بابٌ، ح(٤٩٧١)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب في قوله تعالىٰ: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾ الشعراء: ٢١٤، ح(٢٠٨).

يُدركها العقلُ، وهناك أمورٌ قبيحة نهىٰ عنها الشرعُ يُدركها العقلُ، وهناك أمورٌ تعبدية يختبرُ الله تعالىٰ بها العبادَ؛ كأمره إبراهيمَ الخليل عليه السلام بذبحِ ابنهِ، ويُوضِّحه: لو أن شخصًا أرادَ أن يختبرَ خادمه هل يُطيع أم لا ؟ فقال له: افعل كذا وكذا، وهو لا يُريدُ ذاتَ الفعل، وإنما يُريدُ معرفةَ طاعته من عدمها، فمثلُ هذا يَرِدُ في الشرعِ، ومنه ما جاءَ في قصةِ الأقرعِ والأبرصِ والأعمىٰ[1]، حين أرسلَ الله تعالىٰ إليهم مَلكًا ليختبرهم، فإن المَلَكَ حين كان يسألهم المال، ما كان قاصدًا له ولا مُحتاجًا إليه، وإنما هو من بابِ الامتحانِ والاختبارِ.

فالمقصودُ: أن التحسينَ والتقبيحَ العقليين، الشرعُ يدلُّ عليهما، والعقلُ يُدركهما، ولا مانعَ منهما، وهذا مما يُبيِّنُ محاسنَ الإسلامِ، ولذا لازالَ الناسُ يُؤلفون في محاسنِ الإسلامِ، وجمالياته، وأخلاقياتهِ، وأحكامهِ، وتشريعاتهِ، فإلغاءُ ذلك بناءً علىٰ أنه لا حَسَنَ إلا ما حَسَّنه الشرع، ولا قبيحَ إلا ما قَبَّحه الشرع، يُعدُّ مُبالغةً وردة فعلٍ غير مقبولة. وأما ترتبُ الجزاءِ علىٰ ما يُدركه العقل، فهذا غير صحيح كما تقوله المعتزلة. ولذا فَعَدُّ المُصنفِ لهذا السببِ من أصولِ الكفرِ فيه مُبالغة.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث أبرص وأقرع وأعمىٰ في بني إسرائيل،ح(٣٤٦٤)، ومسلم في صحيحه، كتاب الزهد والرقائق، ح(٢٩٦٤).

أما قوله: (**والتحسين العقلي هو أصل كفر البراهمة حتى نفوا النبوات**):

فهو بناء علىٰ أنهم اعتمدوا كُليًا علىٰ العقلِ، وقالوا: العقلُ فيه غُنية عن الشرائعِ، وبه نفوا النبوات، فقالوا: إن الله أعطانا عقلًا به نُميِّزُ بين الأشياء، فظنوا أن العقلَ حين يستقل بالتقبيحِ والتحسينِ، يُمكنهم به نفي النبواتِ والشرائعِ، ولذا قالوا: لا حاجةَ بنا إلىٰ الشرائعِ، وهذا خطأ منهم؛ فإن العقلَ وإن كان يُدرك، لكنه بحاجةٍ إلىٰ الوحي؛ لأنه قد يستحسنُ ما لا يُستحسن، وقد يستقبحُ ما لا يُستقبح، **هذا أولًا**.

وثانيًا يُقال: هب أن العقلَ يُدركُ قُبحَ الأشياء وحُسنها، فما المانعُ من وجودِ أدلةٍ تتواردُ علىٰ مدلولٍ واحد؟ لا مانع، فيُمكنُ أن يكون في المسألةِ الواحدةِ عدة أدلة، فتواردُ الأدلةِ علىٰ شيءٍ واحدٍ أمرٌ سائغ، لكنهم يقولون: العقلُ فيه كفايةٌ لمعرفةِ الحَسنِ من القَبيحِ، فبعثُ الأنبياءِ هذا من تحصيلِ الحاصلِ، وتحصيلُ الحاصلِ باطل. فنقول: هذا كلامٌ باطل؛ فهب أن العقلَ يُدرك، ثم جاءَ الشرعُ يُؤكِّدُ ما دلَّ عليه العقل، فهذا من بابِ تأيّدِ الأدلةِ علىٰ مدلولٍ واحد، لا من بابِ تحصيلِ الحاصلِ، فمن استدلَّ بعدةِ أدلةٍ علىٰ مدلولٍ واحد، فلا يُقال له: الغ الدليلَ الثاني وما بعده، فهذا لا يقوله عاقل؛ لأن تواردَ الأدلةِ ممَّا يُؤكِّدُ المسألةَ ويقويها.

فالبراهمةُ استندوا في ردِّهم النبوات علىٰ شُبهات، منها:

أولًا: بناءً علىٰ أن العقلَ فيه غُنية وكفاية، وأنه من بابِ تحصيلِ الحاصلِ، والنتيجةُ: أنه لا حاجةَ لهم إلىٰ الشرعِ. ونحن نقول: هناك أمورٌ

قد لا يُدركُ العقلُ تفاصيلها، ولا تظهرُ إلا بالوحي.

ثانيًا: هم يردون النبوات بحُجةِ أن الأنبياءَ جاءوا بأشياء يرفضها العقلُ حسبَ زعمهم، ومعلومٌ هنا أن الاعتمادَ علىٰ العقلِ في إدراكِ مثلِ هذه الأشياء أمرٌ مُشكلٌ؛ لأن العقلَ وإن كان يُدركُ بالجملةِ لكنه قد يُخطئ.

والشاهدُ: أنهم يقولون في حُجتهم: إن العقلَ يرحمُ الحيوانات، ثم يأتي الشرعُ ويجعل من ذبحِ الحيواناتِ وقتلها، قُربة يُتقربُ بها إلىٰ الله تعالىٰ، وهذا مما يرفضه العقلُ؛ لأنه لا يُمكنُ للحكيمِ العليمِ الرحيمِ أن يأمرَ بمثلِ هذا ؟

والعلماءُ يردّونَ عليهم بما يُشاهد؛ بأن الله تعالىٰ قد يُحرِقُ هذه الحيوانات،أو تأتي زلازل وتُدمِّرها، أو سيول فتُغرقها، فيُقال لهم: كيف تقولون: هذا حكيمٌ عليمٌ رحيمٌ وقد أزهقها ؟ فيقولون: أزهقها لحكمة، فنقول لهم: نقيسُ أمره علىٰ فعلهِ، فما كان من فعلهِ لحكمةٍ، جازَ أن يكون ما يأمرُ به لحكمةٍ قد لا نعرفها، فما جازَ منه فِعلًا، جازَ منه أمرًا، ولا فرقَ بينهما، إلا أنه قد يخفىٰ علينا وجه الحكمةِ فيها؛ فتراه يُهلك الحيوانات بالحرقِ، أو الغرقِ، أو الزلازل ونحوها، وهم هنا لا ينفون عنه الحكمةَ والعلمَ والرحمةَ، ويقولون: تخفىٰ علينا حكمة ذلك، فنقول: وكذلك في أمره؛ فإذا ثبتَ أمرُ النبي، وجاءنا بالشرعِ، وأمرنا بالتقربِ إلىٰ الله تعالىٰ بذبحِ القرابين، فقد تكون لحكمةٍ لا نُدركها، فنقيس أمره تعالىٰ علىٰ فعلهِ.

والشاهدُ: أنه لا يجوزُ أن نجعلَ العقلَ سببًا في ردِّ النصوصِ، أو ردِّ الوحي مُطلقًا، فهذا منهجٌ غلط، وهو سببٌ في الضلالِ متىٰ عَبَدَ الإنسانُ العقلَ وقدَّسه، وجعله إلهًا من دون الله تعالىٰ.

٣- التقليدُ الرديءُ: يقولُ المُصنفُ: (**والتقليد الرديء: هو أصل كفر عبدة الأوثان وغيرهم، حتى قالوا: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ الزخرف:٢٢، ولهذا قال المحققون: لا يكفي التقليد في عقائد الإيمان. قال بعض المشايخ: لا فرق بين مقلد ينقاد، وبهيمة تنقاد**):

وهذا من الخطأ الذي وقعَ فيه؛ فقد شبّه ما وقعَ فيه المشركون من عبادةَ الأصنامِ تقليدًا للآباءِ والأجدادِ، بما عليه أهلُ الإيمانِ والإسلامِ من الإيمانِ بالله تعالىٰ ! وهذا أمرٌ عجيب؛ فإن الإيمانَ بالله تعالىٰ ليس تقليدًا، بل هو فِطرةٌ وضرورة؛ فالإنسانُ حين يرىٰ هذا الكونَ بهذه الضخامةِ الهائلةِ والدقةِ المُعجزةِ، لابُدَّ أن يصلَ إلىٰ أن له إلهًا مُدبرًا، كما لو رأيتَ البناءَ، علمتَ يقينًا بأن له بانٍ، والكتابةَ لها كاتب، وكما قِيلَ: البعرةُ تدلُّ علىٰ البعيرِ، والأثرُ يدلُّ علىٰ المسيرِ، فعلمك بهذا ليس تقليدًا؛ فحين ترىٰ بعرةً تستدلُّ بها علىٰ البعيرِ، ولا تقول: أقولُ كما يقولُ أهلُ الإبلِ، وعندما ترىٰ الأثرَ، تستدلُّ به مُباشرةً علىٰ المسيرِ، ولا تقول: أقولُ كما يقولُ الناس، لا؛ بل أنت تُدركُ هذا بالعقلِ، وكذلك هذا الكون (فأرضٌ ذاتُ فِجاج، وسماءٌ ذاتُ أبراج، ألا تدلُّ علىٰ العليمِ الخبيرِ ؟).

إذن: فتسويته إيمان المسلمين بالله تعالىٰ، بما عليه المشركون من عبادةِ الأصنامِ، خطأ ظاهرٌ بيّن؛ لأن العقلَ يرفضُ ما عليه المُشركون من تقديسِ الحجرِ والشجرِ، وحتىٰ القرآن جاءِ برفضهِ وإنكارهِ، قال تعالىٰ: ﴿ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْـًٔا ﴾ [مريم:٤٢]، لكن جوابهم القائم هو قولهم الذي حكاه القرآن: ﴿ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴾ [الزخرف:٢٣]، فلا دليلَ عندهم إلا مُجرد تقليدِ الآباءِ والأجدادِ، وجدوهم يُقدِّسونَ هذه الأحجار فقدَّسوها، فهذا هو التقليدُ الردئ، أما إقرارُ الشخصِ بوجودِ خالقٍ مُبدعٍ بالنظرِ إلىٰ هذا الكون، فهذا ليس من بابِ التقليدِ في شيء.

ولذلك هذا هو الخطأ الذي وقعَ فيه المتكلمون، أنهم ساووا إيمان الناسِ بالله تعالىٰ، بإيمانِ المشركين بالأصنامِ والأوثانِ، أو بمن يُؤمنُ بعبادةِ البقرِ ونحو ذلك.

وعليه: لو قِيلَ: هل يُعدُّ إيمانُ الناسِ بالله تعالىٰ تقليدًا ؟ **الجوابُ**: لا؛ لأنه مبنيٌ علىٰ السببيةِ؛ فالآياتُ والمخلوقاتُ والموجوداتُ والمفعولاتُ في هذا الكونِ كلُّها تدلُّ علىٰ الخالقِ، فهو يبحثُ عمَّن خلقها وأبدعها وأوجدها ؟ كما قال تعالىٰ: ﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴾ [الطور:٣٥]، فهذا الشعورُ يجده المرءُ في نفسهِ ضرورة، وهذا لا يختصُّ

بالعالِمِ دون الجاهلِ، أو بالكبيرِ دون الصغيرِ، أو الرجلِ دون المرأةِ، بل جميعُ الناسِ يُدركونَ الارتباطَ بين السببِ والمُسبِّبِ.

وعليه: فإيمانُ عامّةِ الناسِ لا يكونُ تقليدًا أبدًا؛ لما يرونَ من الآياتِ الباهراتِ التي تدلُّ علىٰ وجودِ الخالقِ المُبدعِ، بل ووجود الإنسانِ نفسه، ووجود المخلوقاتِ بشتىٰ أنواعها، كلُّها تدلُّ علىٰ الله تعالىٰ، وهذا ما يُقرِّره القرآنُ ويُبيّنه بأن هذه الدلائلَ كلها تدلُّ علىٰ الخالقِ العظيمِ سُبحانه، وهي ليست بحاجةٍ إلىٰ إيضاحٍ للأدلةِ؛ لوضوحها وبيانها؛ فإن إدراكَ السببِ والمُسبِّبِ شيء ضروري في النفسِ، ولا انفكاكَ لها عنه، فلو أرادَ أحدٌ أن ينفكَّ عن هذا، بأن يقول: البناء ليس له بانٍ، أو الكتابة ليست لها كاتب، فلا يقدر؛ لأن العقلَ يرفضه ولا يقبله، فهذا هو الإشكالُ الذي أوقعهم في هذه المزالقِ.

إذن: فإذا كان ما يُقرِّرونه من أنه لابُدَّ من إقامةِ الأدلةِ والبراهينِ علىٰ وجودِ الله تعالىٰ، حتىٰ لا يكون إيمانُ الشخصِ تقليدًا، فنقول: ليست دلائل المتكلمين هي الدلائلُ الموصلةُ إلىٰ هذا الأمر، بل كلُّ دليلٍ وشاهدٍ في هذا الكونِ هو مُوصلٌ إليه، فكلُّ شيءٍ في هذا الكونِ هو دليلٌ علىٰ وجودِ الله تعالىٰ.

وعليه: فلا يحتاجُ هذا الأمر إلىٰ صياغةِ الدليلِ صياغة كلامية حتىٰ يخرجَ المرء من ربقةِ التقليدِ كما يزعمون، بل الإنسانُ بما غُرِسَ في نفسِهِ من السببيةِ الفِطريةِ، يصلُ إلىٰ الله تعالىٰ دون هذه الدلائلِ الكلاميةِ،

فإيمانهم ليس تقليدًا، بل إيمانهم ناشئ عن ضرورةٍ وفِطرة، ولذا فالأنبياءُ عليهم الصلاة والسلام قبلوا من أقوامهم إيمانهم بجانبِ الربوبيةِ؛ كما كان الشأنُ من كفارِ مكةَ، فهم مُقرِّونَ بربوبيةِ الله تعالىٰ، ولذا قالَ جلَّ شأنه: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾ [الزخرف:٨٧]، فقَبِل منهم النبي ﷺ هذا الجانبَ من الإيمانِ، ووجههم إلىٰ عبادةِ الله تعالىٰ وحده لا شريك له.

إذن: الخطأ الذي وقعَ فيه المتكلمون، هو اعتبارهم أن ما عليه عامّة الناسِ من الإيمانِ بالله تعالىٰ يُعدُّ تقليدًا، والأمرُ ليس كذلك كما علمنا.

ونقول: نعم، يُمكن حصول هذا الأمر، في حالةِ حصولِ الانحرافِ في بابِ الإيمانِ بالله تعالىٰ، كما هو الشأنُ عند النصارىٰ في قولهم بالتثليثِ، وما عليه المشركون من عبادةِ الأصنامِ، فهذا هو الذي يُعدُّ تقليدًا، فالقولُ بوجودِ ثلاثةِ أقانيم، هذا لا يصلُ إليه العقل، بل هو موروثُ الآباءِ والأجدادِ، ومفروضُ عُلمائهم في مجامعهم الكنسية، حيث حملوا الناسَ علىٰ القولِ به فرضًا، وإلا فالعقلُ يرفضُ هذا وأمثاله، من عبادةِ المشركين لأصنامهم؛ لأنه محضُ تقليدٍ للآباءِ والأجدادِ، وقد ذمَّه القرآن.

والشاهدُ: أن اتباعَ الآباءِ والأجدادِ دون دليلٍ ولا برهانٍ، هو التقليدُ الرديءُ، أما الإقرارُ بوجودِ صانعٍ وخالقٍ ومُبدعٍ لهذا الكون، فهذا ممَّا لا تقليدَ

فيه؛ لأن كلَّ هذه الآيات دلائل وشواهد عليه سبحانه وتعالىٰ.

٤- الربطُ العادي: يقولُ المُصنفُ: **(والربط العادي: هو أصل كفر الطبائعيين ومن تبعهم من جهلة المؤمنين، فرأوا ارتباط الشبع بالأكل، والري بالماء، وستر العورة بالثوب، والضوء بالشمس، ونحو ذلك مما لا ينحصر، ففهموا من جهلهم، أن تلك الأشياء هي المؤثرة فيما ارتبط وجوده معها، إما بطبعها، أو بقوة وضعها الله فيها. وأهل السُنة رضي الله عنهم، نوّر الله تعالى بصائرهم، لم يُفتتنوا بشيء من الأكوان، وكوشفوا بالحقائق على ما هي عليه في نفس الأمر، وهذه هي المكاشفة التي يخصُّ الله تعالى بها أولياءه، حتى ينجيهم من آفات الكفر والبدع في أصول العقائد، وأما المكاشفة بغير هذا، فهي مما لا يلتفت إليها الموفقون)**:

وهذا من خطئهِ الظاهرِ البيّن؛ لأنه أرادَ أن ينفي السببية، ويجعلَ الإيمانَ بها سببًا للكفر، بل هي سببٌ للإيمانِ بالله تعالىٰ؛ لأنه متىٰ نفىٰ السببيةَ، انحسمَ أمامه إثبات وجودِ الله تعالىٰ، فإثباتُ وجودِ الله تعالىٰ مُتعلّقٌ بالسببيةِ التي ينفيها.

والسببيةُ أمرٌ عقلي، فهل نفي السببيةِ عن الماءِ بأنه يروي، أو النارِ بأنها تحرق، أو الشمسِ بأنها تُشرق وتُضيء، نفي شرعي ؟ يعني: هل نفاها الشرعُ أم جاء بإثباتها ؟ والواقعُ أن الشرعَ جاءَ بإثباتها في كثيرٍ من المواطنِ؛ فالماءُ سببٌ لإنباتِ النباتِ، كما قال تعالىٰ: ﴿ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتۡنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهۡجَةٖ ﴾ [النمل:٦٠]، وقال تعالىٰ: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتۡ سَحَابٗا ثِقَالٗا سُقۡنَٰهُ لِبَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَنزَلۡنَا بِهِ ٱلۡمَآءَ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ ﴾ [الأعراف:٥٧]، فجعله سببًا في إخراجِ النباتِ.

والله تعالىٰ هو مُسبّبُ الأسبابِ، فهو الذي جعلَ في النارِ قوةَ الإحراقِ، وفي الماءِ قوةَ الإرواءِ، وفي الشمسِ قوةَ الإشراقِ، وفي المُقابلِ لم يجعل في القمرِ قوةَ الإشراقِ كالشمسِ، بل جعله قمرًا مُنيرًا، وجعلَ الشمسَ سراجًا وهاجًا، وليس هذا كهذا، والعقلُ يُدركَ الفرق بينهما.

وعليه: فجعلكم ما يُدركه العقلُ من السببيةِ سببًا للكفرِ، هو الضلالُ المُبين؛ وهذا من بابِ المُبالغةِ منهم في التعاطي مع هذه المسائل، وإلا فإثباتُ السببيةِ هي السببُ في إثباتِ وجودِ الله تعالىٰ. **والإشكالُ** الذي أوقعهم في هذا المأزقِ: أنهم ظنّوا أن القولَ بالسببيةِ، فيه تشريكٌ للفعلِ مع الله، وأن الله تعالىٰ لم يفعل ذلك ! **والجوابُ**: أن الله تعالىٰ هو الذي جعلَ هذه القُوىٰ في هذه الطبائعِ، من الماءِ والنارِ ونحوهما.

إذن: فليس إثبات السببيةِ من أسبابِ الضلالِ، بل الضلالُ والانحرافُ هو في نفي السببيةِ لا في إثباتها.

٥- **الجهلُ المُركب**: يقولُ المُصنفُ: (**وأما الجهل المركب: فهو مما ابتلي به كثير، فتجدهم يعتقدون الشيء على خلاف ما هو عليه، وذلك جهل، ثم يجهلون أنهم جاهلون، وذلك جهل آخر، ولذلك سُمّي جهلًا مركبًا؛ كاعتقاد الفلاسفة التأثير للأفلاك، واعتقادهم قدمها، وهذه جهالة عظيمة، ثم هم جاهلون بهذا الجهل منهم** ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ﴾ **المجادلة:١٨**):

وهو أن يجهلَ الشيء، ويجهل أنه يجهل. وهذا واقع، وأمثلته كثيرة،

ولا يختصُّ بالفلاسفةِ، بل المُصنفُ وقعَ فيه حين نفىٰ السببيةَ، فهو نفىٰ السببيةَ، ويجهل أن نفي السببيةَ يُوقع ُفي إشكالاتٍ كثيرة، فهو وقعَ فيما حذَّرَ منه.

فكلُّ إنسانٍ يقعُ في خطأ، ويعتقدُ أن خطأه صواب، فهو جاهلٌ، ويجهلُ أنه جاهل. وهناك فرقٌ بين من يتعمّدُ الجهل، وبين من يجهل أنه يجهل، وغالبُ أخطاءِ الناسِ تقعُ من جهةِ الجهلِ المُركبِ، خاصةً عند المُتعصبين لآرائهم وما هم عليه.

٦- التمسكُ بظواهرِ النصوصِ: يقولُ المُصنفُ: **(والتمسك في أصول العقائد، بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير بصيرة في العقل، هو أصل ضلال الحشوية، فقالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة عملًا بظاهر قوله تعالى:** ﴿عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ **طه:٥**، ﴿أَمۡ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ **الملك:١٧**، ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾ **ص:٧٥، ونحو ذلك، قال تعالى:** ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦ﴾ **آل عمران:٧، اللهم اكتبنا في زمرة أوليائك الناجين من كل فتنة دنيا وأخرى، يا أرحم الراحمين)**:

وهذا كلامٌ باطل؛ لأن هذه النصوص جاءَ بها الوحي، وجاءَ بها النبي ﷺ، وهي علىٰ ما عليه عامّةُ الناسِ. ومعلومٌ أن النصوصَ الواردةَ في إثباتِ العلو تزيدُ عن ألفِ دليل، فكيف يكون الاعتمادُ عليها سببًا للضلال ؟! بل سببُ الضلالِ هو تركُ النصوصِ؛ فتركُ ظواهرِ النصوصِ القطعيةِ في حقيقتها هو الضلالُ، كإثباتِ علو الله تعالىٰ، أو ما وردَ من

النصوصِ في إثباتِ الصفاتِ الخبريةِ؛ كصفةِ اليدِ مثلًا؛ فقد جاءت في مواضع كثيرةٍ مُتعددةٍ من نصوصِ الكتابِ والسُنةِ، وعلىٰ جهاتٍ مُتنوعةٍ، ولم يرد في موطنٍ واحدٍ منها، تحذير النبي ﷺ عن اعتقادِ ظواهرها، أو تنبيهه بألاَّ تعتقدوا أن لله تعالىٰ يدين.

ولذلك نجدُ أن القرآنَ ينفي الصفات التي لا تجبُ لله ولا تجوزُ في حقه؛ فحين نسبوا لله الولدَ نفاه القرآن، ونزَّه الله تعالىٰ نفسه عن الصاحبةِ والولدِ، وحين قالَت اليهود -عليهم من الله ما يستحقون- إن الله تعالىٰ تَعِبَ، نفىٰ التعبَ واللُغوبَ عنه نفسِه المُقدَّسةِ، وكذا أي صفةِ نقصٍ كذلك، ترىٰ القرآنَ يُسارعُ في نفيها وتنزيهِ الله تعالىٰ عنها. ونقول: وكذلك هذه الصفاتُ التي تدَّعونَ أن الله تعالىٰ مُنزَّه عنها، قد ذكرها القرآنُ، والرسول ﷺ ذكرها، ولم يأتِ في موضعٍ واحدٍ نفيها، فلم يأتِ نفي العلو، أو أي صفةٍ خبريةٍ لله تعالىٰ في النصوصِ، بل الواردُ إثباتها، **فهل يُقالُ** لمن أثبتَ الاستواءَ: ضالٌ مُضل، أم هو مُثبتٌ للنصوصِ ؟ **الجوابُ**: هو مُثبتٌ للنصوصِ علىٰ مُقتضىٰ مُرادِ الله تعالىٰ، ومُرادِ رسوله ﷺ.

أما ما يدَّعيه من وجودِ دلائل عقلية تنفي إثباتَ الصفاتِ، فهي شُبهاتٌ لا تمتُّ للدلائلِ العقليةِ بصلة؛ لأن العقلَ يدلُّ علىٰ وجودهِ تعالىٰ فوقَ سماواته. وإذا لم تقولوا بالعلو، فماذا تقولون ؟ هل هو في كلِّ مكان ! هذا باطلٌ، أم هو لا داخلَ العالمِ ولا خارجه، فهذا إلحاقٌ له بالعدمِ.

إذن: فكلامُ المُصنفِ أن التمسكَ بظواهرِ النصوصِ سببٌ للضلالِ،

خطأ ظاهرٌ بيّن، بل تركُ ظواهرِ النصوصِ دون دليلٍ، ولا حُجةٍ، ولا بُرهانٍ صحيح، هو الضلالُ المُبين، وهذا ما وقعَ فيه الأشاعرة، وإلا ما الذي جعلهم يُثبتونَ بعضَ الصفاتِ دون بعض ؟ لا تجدُ لهم في ذلك جوابًا صحيحًا، ولا منهجًا مُستقيمًا.

وإن قِيلَ: حين أشارَ إلىٰ الحشويةِ في هذا المقامِ، هل يلزمُ منه تكفيرهم ؟ **نقولُ:** يلزمه بهذا تكفيرهم، وإن لم ينصَّ عليه، ولكن ربما يَعتذر لهم في موضعٍ آخر، بأن عندهم شُبهةُ تأويلٍ، أو نحو ذلك.

وقولـه: (**وأهل السُنة -رضي الله تعالى عنهم- نوّر الله تعالى بصائرهم، لم يُفتتنوا بشيء من الأكوان، وكُوشفوا بالحقائق على ما هي عليه في نفس الأمر، وهذه هي المُكاشفة التي يخص الله تعالى بها أولياءه حتى ينجيهم من آفات الكفر والبدع في أصول العقائد**):

نقول: الكشفُ إما أن يقعَ من الأنبياءِ أو من غيرهم، فما وقعَ من الأنبياءِ فهو معصومٌ، وما يقعُ من غيرهم من الصالحين، ممَّا يخصُّ الله تعالىٰ به بعضَ أوليائهِ، فليس معصومًا، فالكشفُ لغير الأنبياءِ يقعُ، لكن ينبغي أن يُعاملَ الكشف مُعاملة المناماتِ والرؤىٰ؛ فمناماتُ الأنبياءِ حقٌّ، وهي معصومة، بخلافِ الرؤىٰ والمناماتِ التي تأتي للصالحين، فهي مُبشرات ليست معصومة، وهكذا يكونُ التعاملُ مع الكشفِ الذي يقعُ لهم.

وقوله: (**والتمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير بصيرة في العقل، هو أصل ضلال الحشوية، فقالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة؛ عملًا بظاهر قوله تعالى:** ﴿ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ **طه:٥**، ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ ﴾ **الملك:١٧**،

﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ ص:٧٥، ونحو ذلك):

هنا عرَّضَ المُصنفُ بالحشويةِ في مسألةِ العلو، مع أن صفةَ العلو عليها أكثر من ألفِ دليل، وذكر الإمامُ ابن القيم أكثرَ من عشرين وجهًا في إثباتهِ[1]، والاستواءُ دليلٌ من أدلةِ العلو.

وقد دلَّ دليلُ النقلِ والعقلِ والفِطرةِ علىٰ إثباتِ العلو:

فدليلُ العقلِ: أن يُقال: هل وجودُ الله تعالىٰ وجودٌ حقيقي أم وجودٌ ذهني ؟ فإن كان وجوده وجودًا حقيقيًا، يُقال: هل هو داخل العالمِ أم خارج العالمِ ؟ فإذا كان خارجَ العالمِ فهو سُبحانه وتعالىٰ فوقَ سماواتهِ. ولا يلزم إن قلنا: هو فوق، أن يكونَ في مكانٍ مخلوق.

فالعلو الذي وردت به ظواهرُ النصوصِ، إذا أُولت عادَ القرآنُ كلُّه مُؤولًا، وأمكنَ للفيلسوفِ، والذي يُنكرُ الجنةَ والنارَ، أن يتأوّلَ نصوصَ اليومِ الآخرِ.

فالمُصنفُ يُعرِّضُ بأهلِ السُنةِ والجماعةِ، بأنهم يُثبتونَ العلو في قولهِ تعالىٰ: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك:١٦]، ولا أحدَ يقول: إن في تُفيدُ الظرفيةَ، يعني: أن السماءَ تُحيطُ به، وهم يحسبونَ أن أهلَ السُنةِ

---

(١) ابن القيم: الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع – مكة المكرمة، ط٢ ١٤٣٢هـ، (٢/ ٣٠٧-٤٤٩)

والجماعةِ يعتقدون ذلك، وحاشاهم، بل يعتقدونَ أن الله تعالىٰ في العلو، مُستوٍ علىٰ عرشهِ، بائنٌ من خلقهِ، ليس هو في شيءٍ من مخلوقاتهِ، ولا شيء من مخلوقاتهِ فيه سُبحانه وتعالىٰ.

وهؤلاء يمنعونَ من السؤالِ عن الله تعالىٰ بأين، مع ورودها في النصوصِ عن النبي ﷺ؛ ففي الحديثِ: «... قَالَ: «ائْتِنِي بِهَا»، فَأَتَيْتُهُ بِهَا، فَقَالَ لَهَا: «أَيْنَ اللهُ؟»، قَالَتْ: فِي السَّمَاءِ، قَالَ: «مَنْ أَنَا؟»، قَالَتْ: أَنْتَ رَسُولُ اللهِ، قَالَ: «أَعْتِقْهَا، فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ»»[1]، وفي الحديثِ الآخر: «عَنْ أَبِي رَزِينٍ، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ؟ قَالَ: كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ، وَخَلَقَ عَرْشَهُ عَلَىٰ الْمَاءِ»[2].

فالصحيحُ أنه يجوزُ أن يُسألَ عنه بأين، وإن قِيلَ: يستلزمُ الجهةَ، فهو في جهةٍ غير مخلوقةٍ. ويُقالُ لهم: إن كنتم تقولون: كلُّ ما يُرىٰ فهو في جهةٍ مخلوقةٍ، فيبطلُ كلامكم بسقفِ العالمِ؛ لأنكم تقولون: إن المكانيةَ تنتهي بسقفِ العالمِ، وسقفُ العالمِ يُرىٰ، وليس هو في مكان. فإذا كان هذا مخلوقٌ تنتهي مكانيته، فكيف بالخالقِ جلَّ وعلا ؟ فهو سُبحانه ليس

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة، ونسخ ما كان من إباحة، ح (٣٣).

(٢) أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة هود، ح(٣١٠٩).

فِي مكانٍ مخلوقٍ؛ لأنَ المخلوقيةَ تنتهي بسقفِ العالمِ، وهو فوقه سُبحانه جلَّ فِي عُلاه.

وأما قوله تعالىٰ: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ [الملك:١٦]، فهو علىٰ ظاهرهِ، أي: هو تعالىٰ في السماءِ. **والآيةُ فيها معنيان:**

١- أن المرادَ بالسماءِ الأجرام، فهنا معنىٰ: ﴿ مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ أي: علىٰ السماءِ، كقولهِ تعالىٰ: ﴿ قُلْ سِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ ﴾ [الأنعام:١١]،أي: عليها، وقوله: ﴿ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ ﴾ [طه:٧١] أي: عليها، ولا يلزمُ أن السموات تُحيطُ به، بل هو فوقها مُحيطٌ بها.

٢- أن المرادَ بالسماءِ العلو، ولا يلزمُ من العلو المكانية المخلوقة؛ لأن المكانيةَ المخلوقةَ تنتهي بسقفِ العالمِ، فيكون سُبحانه فِي جهةٍ غير مخلوقة.

وهنا يُعَرِّضُ المُصنفُ كذلك بأهلِ السُنةِ والجماعةِ، بإثباتهم اليدين لله تعالىٰ، فنقولُ له: كما تقولُ في صفةِ الإرادةِ، فقل في صفةِ اليدين، فنحن نُثبتُ له الصفاتَ دون كيف، وهذا هو المنهجُ الذي حدَّده الإمامُ مالك رحمه الله تعالىٰ: (**الاستواءُ معلوم، والكيفُ مجهول، والإيمانُ به واجب، والسؤالُ عنه بدعة**).

فله سُبحانه وتعالىٰ يدان تليقان بجلالهِ وعظمتهِ، وهو الذي أخبرنا عن نفسهِ المُقدَّسةِ، وهو غيبٌ لا نعلمه، ولا نتلّقاه إلا من نصوصِ الوحيينِ.

والمُصنفُ ذكرَ أنه لابُدَّ أن نتلقىٰ من الرسولِ عليه الصلاة والسلام كلَّ شيء، لكنه أغفلَ هذه الآيات والأحاديث الواردة في الصفاتِ.

وقوله: ((ص) **فَقَدْ بَانَ لَكَ تَضَمُّنُ قَوْلِ لاَ إِلهَ إِلاَّ اللّه للأَقْسَامِ الثَّلاَثَةِ، الَّتِي يَجِبُ عَلَى الْمُكَلَّفِ مَعْرِفَتُهَا فِي حَقِّ مَوْلاَنَا جَلَّ وَعَزَّ، وَهِيَ مَا يَجِبُ فِي حَقِّهِ تَعَالَى، وَمَا يَسْتَحِيلُ، وَمَا يَجُوزُ.**

(ش) لا خفاء في صدق ما ذكر، وتتبع كلامه بالاستقراء يشهد له، وليس الخبر كالعيان):

بيّنا أن اعتبارَ كل العقائدِ التي ذكرها وأشارَ إليها، داخلة في كلمةِ التوحيدِ، فيه نظر.

وقوله: ((ص) **وَأَمَّا قَوْلُنَا: مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللّه ﷺ، فَيَدْخُلُ فِيهِ الإِيمَانُ بِسَائِرِ الأَنْبِيَاءِ، وَالْمَلاَئِكَةِ عَلَيْهِمُ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ، وَالْكُتُبِ السَّمَاوِيَّةِ، وَالْيَوْمِ الآخِرِ؛ لأَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ جَاءَ بِتَصْدِيقِ جَمِيعِ ذَلِكَ.**

(ش) لا شك أن تصديق سيدنا ومولانا محمد صلى اللّه تعالى عليه وعلى آله وسلم في رسالته، بحسب ما دلت عليه معجزاته التي لا حصر لها، والإقرار بذلك، يستلزم التصديق بكل ما جاء به صلى اللّه تعالى عليه وعلى آله وسلم من عند اللّه، ومن جملة ما أتى به: ما ذكرنا هنا، وكذا غير ذلك مما لا ينحصر؛ كالبعث لعين هذا البدن لا لمثله، وفتنة القبر وعذابه، والصراط، والميزان، والحوض، والشفاعة، ونحو ذلك مما يطول تتبعه، وهو مفصل في الكتاب والسنة، وتآليف علماء الشريعة):

التعميمُ الوارد في قولِهِ: (**والإقرار بذلك يستلزم التصديق بكل ما جاء به من عند اللّه**) هذا هو الأصلُ، وهو المنهجُ الصحيح، لكن الأشاعرةَ لا يلتزمونه ولا يقولون به واقعًا؛ فإن ما يسبقُ إثباتَ النُبوةِ لا يأخذونه من الرسولِ؛ لأنه لم يثبت بعد أن هناك مُرسِل.

ولكن **الصحيح**: مادام أنه قد ثبتَ صدقه، وجبَ الأخذ عنه في كلِّ شيء.

والمُصنفُ نطقَ هنا بالحقِ، لكنه لم يلتزم به في عقيدتـهِ، ونجده حين التطبيق حصرَ هذا الكلام في السمعياتِ فقط، فقال: (**والإقرار بذلك، يستلزم التصديق بكل ما جاء به من عند الله - صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم، ومن جملة ما أتى به: ما ذكرنا هنا، وكذا غير ذلك ممّا لا ينحصر؛ كالبعث لعين هذا البدن لا لمثله، وفتنة القبر وعذابه، والصراط، والميزان، والحوض، والشفاعة..**)، والواجبُ عليه التسليمُ بكلِّ ما ورد؛ فالحكمةُ مثلًا صفة من صفاتِ الله تعالىٰ، أثبتها لنفسهِ المُقدَّسةِ في كتابهِ الكريمِ، كما قال تعالىٰ: ﴿ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَحْكَمِ ٱلْحَٰكِمِينَ ﴾ [التين:٨]، فهذا نصٌّ قُرآني يُثبتُ بأنه تعالىٰ حكيم، فَلِمَ لا تُثبِتُ الحكمةَ كما أثبتَّ الإرادة، وكلاهما صفتان واردتان في القرآنِ ؟! وهكذا في بقيةِ الصفاتِ التي تُنكرها؛ فالقولُ في بعضِ الصفاتِ كالقولِ في بعضها الآخر.

وذكرَ **ترتيبَ المتكلمين في العقائدِ**: فأولًا: إثباتُ وجودِ الذاتِ الإلهيةِ بدليلِ الجواهرِ والأعراضِ والحُدوثِ، ثم إذا ثبتَ المُرسِل بصفاتهِ، يُقبَلُ ما جاءَ به الرسول ويُؤخذُ عنه، ولكنهم لا يقبلون منه ما يتعلّق بالصفاتِ الإلهيةِ، وكان المُنبغي عليه أن يتعاملَ مع جميعِ النصوصِ كما قرَّره هنا، بقولهِ: (**التصديق بكل ما جاء به من عند الله**) حتىٰ ما يتعلّق بنصوصِ الصفاتِ، لكنه حصره في السمعياتِ وما يتعلّقُ باليومِ الآخرِ.

وقولـه: ((ص) **وَيُؤْخَذُ مِنْهُ: وُجُوبُ صِدْقِ الرُّسُلِ عَلَيْهِمُ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ، وَاسْتِحَالَةُ الْكَذِبِ عَلَيْهِمْ، وَإِلاَّ لَمْ يَكُونُوا رُسُلًا أُمَنَاءَ لِمَوْلاَنَا الْعَالِمِ بِالْخَفِيَّاتِ جَلَّ وَعَزَّ، وَاسْتِحَالَةُ فِعْلِ الْمَنْهِيَّاتِ كُلِّهَا؛ لِأَنَّهُمْ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أُرْسِلُوا لِيُعَلِّمُوا الْخَلْقَ بِأَقْوَالِهِمْ وَأَفْعَالِهِمْ وَسُكُوتِهِمْ، فَيَلْزَمُ أَنْ لَا يَكُونَ فِي جَمِيعِهَا مُخَالَفَةٌ لِأَمْرِ مَوْلَانَا جَلَّ وَعَزَّ، الَّذِي اخْتَارَهُمْ عَلَى جَمِيعِ الْخَلْقِ، وَأَمِنَهُمْ عَلَى سِرِّ وَحْيِهِ**):

في كلامهِ إشكالانِ يتعارضانِ مع مذهبِهِ:

١- في قولِهِ: (**أُرسلوا ليُعلموا**) وهذه حكمة، وهذا يتناقضُ مع مذهبِهِ في نفي الحكمةِ والتعليلِ؛ لأنه يقول: هو لا يفعلُ شيئًا لشيء، وهنا يقول: يفعلُ شيئًا لشيء، فنطقَ بالحقِ، ولهذا لا يَطَّرد مذهبهم في مثلِ هذه المسائل.

٢- وقوله: (**ويُؤخذ منه: وجوب صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام**): كيف قال: يجبُ، وهو يُجوِّزُ أن يفعلَ الله تعالىٰ ما يشاء، فيُمكن أن يكذبوا علىٰ وفقِ ما قرَّره في مذهبه، أما نحنُ فعندنا أنهم لا يكذبون، فالكذبُ ممنوعٌ عليهم إطلاقًا، لكن حسبَ أصوله هو، ما الذي يمنع ألا يقعوا في الكذبِ ؟

لكنه لو كان يُثبتُ الحكمةَ ويقول: حكمةُ الله تعالىٰ تأبىٰ أن يُؤيِّدَ الكذابين، وأن هذا يتنافىٰ مع حكمتهِ، لكان مُتماشيًا مُتوائمًا مع الأصولِ الصحيحةِ.

فهو حسبَ أصولهِ لا يستطيعُ أن يُثبتَ رسالةً صحيحة، كيف ذلك ؟

يُقال: هو قد أثبتَ فِعلًا لفعلٍ كما سبقَ، وقد قرَّر أنه تعالىٰ لا يفعلُ لغرض ؟ فيقال: لِمَ أرسل الرُسل إذن ؟

وهو قد استدلَّ علىٰ صدقهم، بتعليمهم الناس بأقوالهم وأفعالهم، وإلا لم يكونوا رُسلًا، فانتقضَ مذهبه.

وقوله: ((ش) **لا شك أن إضافة الرسول إلى الله تعالى، تقتضي أنه جلّ وعزّ اختاره للرسالة، كما اختار إخوانه المرسلين لذلك، وقد علمت أن علمه تعالى مُحيط بما لا نهاية له، وأن الجهل وما في معناه مُستحيل عليه تعالى، فلزم أن تصديقه تعالى لهم مُطابق لما علمه تعالى منهم، من الصدق والأمانة، فيستحيل أن يكونوا في نفس الأمر على خلاف ما علم الله تعالى منهم، وقد أمرنا بالاقتداء بهم عليهم الصلاة والسلام في أقوالهم وأفعالهم، فلزم أن يكون جميعها على وفق ما يرضاه مولانا جلّ وعزّ، وهو المطلوب**):

وكلامه هنا أيضًا فيه مُناقضة لأصولِهِ التي يُقرِّرها؛ فهو يقول: (**تقتضي**) مع أنه يُقرِّر أنه لا يجبُ علىٰ الله تعالىٰ شيء، وهنا قد بيّنَ غرضًا ولزومًا، وهو لا لزومَ عنده ولا غرض؛ لأنهما مُنتفيان عن الله تعالىٰ عنده.

وقوله: (**فلزم أن تصديقه تعالى لهم مطابق لما علمه تعالى منهم...**):

يُقال: ما الذي يُدريك أن الله عَلِمَ منهم، أنه لابُدَّ أن يكونوا علىٰ ما أرده الله تعالىٰ، وأنت لا تقولُ بالحكمةِ ؟

ولذا تجدُ المتكلمين يعجزون أن يطردوا مذهبهم فيما يُقرِّرونه.

وقوله: ((ص) **<u>وَيُؤْخَذُ مِنْهُ أَيْضًا: جَوَازُ الأَعْرَاضِ الْبَشَرِيَّةِ عَلَيْهِمُ، الَّتِي لاَ تُؤَدِّي إِلَى نَقْصٍ فِي مَرَاتِبِهِمُ الْعَلِيَّةِ عَلَيْهِمُ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ، إِذْ ذَاكَ لاَ</u>**

يَقْدَحُ فِي رِسَالَتِهِمْ وَعُلُوِّ مَنْزِلَتِهِمْ عِنْدَ اللهِ تَعَالَى، بَلْ ذَاكَ مِمَّا يَزِيدُ فِيهَا، فَقَدِ اتَّضَحَ لَكَ تَضَمُّنُ كَلِمَتَيِ الشَّهَادَةِ مَعَ قِلَّةِ حُرُوفِهَا، لِجَمِيعِ مَا يَجِبُ عَلَى الْمُكَلَّفِ مَعْرِفَتُهُ مِنْ عَقَائِدِ الإِيمَانِ، فِي حَقِّهِ تَعَالَى، وَفِي حَقِّ رُسُلِهِ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ):

أين وجهُ الدلالةِ التي أشارَ إليها المُصنف ؟ لا يوجد، فنحنُ عرفنا وقوع هذه الأشياء من الواقعِ، لا من مُقتضىٰ شهادة لا إله إلا الله.

فلا يُفهمُ من هذه الكلمةِ المشرَّفةِ أنهم رُسل الله تعالىٰ، وأنهم يَمرضون وتقع عليهم هذه الأعراض، وإنما عرفناها بوقوعها عليهم.

وهنا شيئان: كونُ هذه الأعراض من المرضِ، والجوعِ، والقتلِ، والضربِ، لا تتنافىٰ ولا تتعارض مع الرسالةِ، هذا شيء، وأن وقوعَ هذه الأعراض عليهم، تُفهمُ من كلمةِ التوحيدِ، هذا شيء آخر، فالأولُ صحيح، والثاني لا وجهَ له.

وقوله: (**فقد اتضح لك، تضمن كلمتي الشهادة مع قلة حروفها، لجميع ما يجب على المكلف معرفته من عقائد الإيمان، في حقه تعالى، وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام**):

هذا فيه مُبالغة؛ لأن معرفةَ الرسولِ وما يجب عليه، لا تُؤخذُ من هذه الكلمةِ، وهذا فيه نوعٌ من التكلّفِ؛ لأن الرسالةَ تُعرفُ من نصوصِ الوحي، ومن حكمةِ الله تعالىٰ.

وقوله: ((ش) **لا شك أن عجز الكلمة المشرفة، إنما أثبت له ﷺ الرسالة لا الألوهية، وفي معناه: إثبات الرسالة لإخوانه المرسلين، فلا يمتنع في حقهم عليهم الصلاة والسلام إلا ما يقدح في رتبة الرسالة، ولا خفاء أن**

تلك الأعراض البشرية من الأمراض ونحوها، لا تخل بشيء من مراتب الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، بل هي مما يزيد فيها، باعتبار تعظيم أجرهم، من جهة ما يقارنهم من طاعة الصبر وغيره، وفيها أيضًا: أعظم دليل على صدقهم، وأنهم مبعوثون من عند الله تعالى، وأن تلك الخوارق التي ظهرت على أيديهم، هي بمحض ذكر خلق الله تعالى لها تصديقًا لهم؛ إذ لو كانت لهم قوة على اختراعها، لدفعوا عن أنفسهم ما هو أيسر منها، من الأمراض، والجوع، وألم الحر والبرد، ونحو ذلك مما سَلِمَ منه كثير ممن لم يتصف بالنبوة، وفيها أيضًا: رفق بضعفاء العقول لئلا يعتقدوا فيهم الإلهية، بما يرون لهم صلوات الله وسلامه على جميعهم من الخوارق والخواص، التي خصهم الله تعالى بها، ولهذا استدل تعالى على النصارى في قولهم بألوهية عيسى وأمه عليهما الصلاة والسلام، بافتقارهما إلى الأعراض البشرية، من أكل الطعام ونحوه، فقال تعالى: ﴿ لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ﴾المائدة:٧٢، إلى قوله ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ ۖ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ ﴾المائدة:٧٥، فسبحانه ما أعظم لطفه بخلقه، جعلنا الله تعالى ممن علم فعمل، وعمل فأخلص، وأخلص فدام على ذلك إلى الممات، ونجا من كل هول وتخلص. وقوله: (فقد اتضح لك إلى آخره) كلام حق شاهده معه):

هنا يختلفُ المقام:

١- فإن كان المقصودُ: أن كلمةَ التوحيدِ، تنفي عنهم الألوهية، وتُثبتُ بشريتهم، فهذا معنىً صحيح.

٢- وإن كان المقصودُ: أنها تدلُّ علىٰ صدقهم، فهذا لا وجهَ له، بل هو نوعٌ من التكلّفِ؛ خاصة أنهم - أي: الأشاعرة - لا يَثبتُ عندهم

صدق النبي إلا بالمُعجزةِ.

إذن: من العجيبِ أنهم يمنعون أي دلالةٍ علىٰ صدقِ النبي إلا المُعجزة، ثم يستدلون عليه بوقوعِ هذه الأعراض، ولذا يُعبِّرُ عنها بكونها أعظم دليلٍ علىٰ صدقهم، فيقول: (**وفيها أيضا أعظم دليل على صدقهم**)، بل أعظمُ دليلٍ علىٰ صدقهم المُعجزة، وكذا ما ذكره شيخ الإسلام من المسلكين اللذين يُستدَلُ بهما علىٰ صدقِ النُبوةِ،وهما المسلك النوعي والمسلك الشخصي. فالمسلكُ الشخصي: هو الذي عرفه به هرقل في سؤالاتهِ العشرة لأبي سفيان، واستدلَّ بها علىٰ صدقِ رسالته، ومع ذلك ردَّها المازري، فقال: ما هكذا تَثبتُ النُبوة؛ لأنها تُعارِضُ الأصلَ عندهم، من أن النُبوةَ لا تثبتُ إلا بالمُعجزةِ. والعجيبُ أنهم يردون المسلكَ الشخصي الذي تُعرفُ به النُبوة، ويجعلونَ وقوعَ الأعراضِ دليلًا علىٰ صدقهم !

والخُلاصةُ:

أن جَعْلَ هذه الأعراض البشرية التي تقعُ عليهم، من أعظمِ الأدلةِ علىٰ صدقهم فيه نظر، بل هي من أعظمِ الأدلةِ علىٰ نفي ألوهيتهم، وإثباتِ بشريتهم، وهذه قد أثبتها القرآن؛ كما في قصةِ عيسىٰ وأمِّه عليهما السلام، حين أخبرَ بأنهما يأكلان الطعام، فجعلَ أكلهما للطعامِ نافيًا لألوهيتهما، وهذا معنىً صحيح.

وقوله: ((ص) **وَلَعَلَّهَا لاخْتِصَارِهَا، مَعَ اشْتِمَالِهَا عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ، جَعَلَهَا الشَّرْعُ تَرْجَمَةً عَلَى مَا فِي الْقَلْبِ مِنَ الإِسْلَامِ، وَلَمْ يَقْبَلْ مِنْ أَحَدٍ الإِيمَانَ إِلَّا بِهَا.**

(ش) لا شك أنه عليه الصلاة والسلام قد خص بجوامع الكلم، فتجد تحت كل كلمة من كلماته، من الفوائد ما لا ينحصر، فاختار لأمته في ترجمة الإيمان، وما يمرحون به في الجنان حيث شاؤا، هذه الكلمة المشرفة، السهلة حفظًا وذكرًا، الكثيرة الفوائد علمًا وحسنًا، فما تعبوا فيه من تعلم عقائد الإيمان الكثيرة المُفصلة، جمع لهم ذلك كله في حرز هذه الكلمة المنيع، وتمكنوا من ذكر عقائد الإيمان كلها، بذكر واحد خفيف على اللسان، ثقيل في الميزان، ذي قدر لا يحاط به عند المولى الكريم العميم الإحسان، ثم كل عقيدة من عقائد الإيمان لمن عرفها، سيف صارم يقطع به ظهر إبليس وأعوانه، ويقذف في القلب نورًا ساطعًا يكشف عنه ظلمات الأوهام، ويغسل منها أدرانه، فجعل الشرع ذكر هذه الكلمة الخفيفة المشرفة، جامعًا لسيوف العقائد كلها، مُحصلة لأنوار المعارف بأجمعها، فهو ذكر واحد في اللفظ، وفي الحقيقة هو أذكار كثيرة، يقضي العارف بذكره مرة واحدة، ما لا يقضيه غيره إلا في أزمنة مُتطاولة، ثم تنبه أيها المؤمن، لعظيم رحمة الله تعالى وإنعامه علينا بهذه الكلمة المُشرَّفة، التي لا يعلم عامة الناس عظيم قدرها إلا بعد الموت في الآخرة، وهو أن المكلف إنما ينجو من الخلود في النار، إذا اتصف في آخر حياته بعقائد الإيمان، التي تتعلّق بالله تعالى وبرسله عليهم الصلاة والسلام، والغالب عليه في ذلك الوقت الهائل، الضعف عن استحضار جميع عقائد الإيمان مُفصَّلة، فعلمه الشرع بمُقتضى الفضل العظيم، هذه الكلمة السهلة العظيمة القدر، حتى يذكر بها من غير مشقة تناله في ذلك الوقت الضيق الهائل، جميع عقائد الإيمان بلسانه أو بقلبه، واكتفى منه الشرع في هذا الوقت الضيق، بمُجرد ذكرها مُجملة؛ إذ طالما أدارها قبل ذلك على لسانه وقلبه مُفصَّلة، ولهذا قال النبي صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم (مَنْ كانَ آخرُ كلامِهِ لا إلَهَ إلّا اللّه دَخلَ الجنّةَ)[1]، وقال صلى الله تعالى عليه وعلى آله

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الجنائز، باب في التلقين، ح(٣١١٤).

وسلم (مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللّٰه دَخَلَ الْجَنَّةَ)[1]، فالأول: فيمن يستطيع النطق، والثاني: فيمن لا يستطيعه، والله تعالى أعلم.

وكذا له أن يكتفي أيضًا في جواب الملكين الكريمين في القبر، بمُجرد هذه الكلمة المُشرَّفة؛ حيث يمنعه مانع الهيبة والخوف، من ذكر عقائد الإيمان لهما مفصلة، وقد ورد أنهما يجتزآن منه بذلك، وكيف لا يجتزآن منه بهذا الجواب العظيم، وقد ذكر لهما المُؤمن في هذه الكلمة مع اختصارها، جميع عقائد الإيمان على التمام، فما أوسع كرم مولانا جلّ وعزّ على المؤمن، وأغزر نعمه، وألطف حكمه، جعلنا الله سبحانه وتعالى ممن عرف قدر نعمه فشكرها، وممن شكرها فقبل منه ذلك الشكر، ووجد عظيم بركتها دنيا وأخرى، بجاه سيدنا ومولانا محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم):

اعتبارُ كلِّ العقائدِ نابعة عن هذه الكلمةِ، فيه نظر؛ لأن كلمةَ التوحيدِ إنما يُرادُ بها: إفرادُ العبادةِ لله تعالىٰ، فلا يُعبَدُ إلا الله تعالىٰ، وما بعد ذلك ممَّا يلزم من خصائصهِ وصفاتهِ، فهو مبثوثٌ في القرآنِ. ولذلك لا تُعرفُ صفاتُ الله تعالىٰ من خلالِ هذه الكلمة؛ بأنه فوقَ سماواتهِ مُستوٍ علىٰ عرشهِ ونحو ذلك، ولا تُعرفُ منها أنه هو الخالقُ، الرازقُ، المُدبِّرُ، المُحيي، المُميت، وغيرها من صفاتِ الربوبيةِ؛ لأنها كانت معلومةً معروفةً عند العربِ.

لكن الذي نفهمه من هذه الكلمةِ: ألاَّ نَعبدَ إلا الله تعالىٰ، وأنه هو المُستحقُ للعبادةِ وحده دونما سواه، وحين نفهمُ الواقعَ الذي نزلت فيه، يتضحُ المُراد، ويَتبيّنُ المقصود.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الدليل علىٰ أن من مات علىٰ التوحيد دخل الجنة قطعًا، ح(٢٦).

فهذه الكلمةُ جاءت لقومٍ كانت لهم آلهة يعبدونها ويتوجهونَ إليها، ويتقرَّبونَ إليها بأنواعٍ من القرابين، فجاءَ القرآنُ فأمرهم أن يُوحِّدوا الله تعالىٰ. وإلا لو كانت هذه الكلمةُ تكفي بمُجردها، فَلِمَ جاءَ القرآنُ بذكرِ تفاصيلِ العقائدِ وأخبارِ اليومِ الآخرِ، ونحو ذلك ؟ فالعقائدُ جاءت في القرآنِ مُفَصِّلةً لما يَستحقه الله تعالىٰ من الكمالات، وما يتنزَّه عنها من نقائص قد يتوهمها بعضُ الناسِ، ولذا فكلامُ المُصنفِ فيه مُبالغة وتكلّف.

وقوله: (**جمع لهم ذلك كله في حرز هذه الكلمة المنيع، وتمكنوا من ذكر عقائد الإيمان كلها بذكر واحد خفيف على اللسان**):

يعني: إذا قلت: لا إله إلا الله، فقد جئتَ بأركانِ الإيمانِ الستةِ، وشَمِلْتَ كلَّ عقائدِ الإسلامِ، وهذا فيه نظر؛ وإلا فَلِمَ فَصَّلَ الرسول ﷺ في الجوابِ، حين سأله جبريلُ عليه السلام عن الإسلامِ والإيمانِ والإحسانِ ؟ ولِمَ لَمْ يكتفِ في جوابِهِ بذكرِ كلمةِ التوحيدِ فقط، إن كانت تجمعُ جميعَ هذه العقائد ؟ ولذلك قال في آخر الحديث: « ذاكَ جبريلُ أتاكم يعلِّمُكم دينكم »[1]، ما يدلُّ علىٰ أن الأمرَ ليس كما ذكرَ المُصنفُ، مع أنه أكّدَ علىٰ هذا المعنىٰ في أكثرِ من موطنٍ، فقال: (**... وكيف لا يجتزآن منه بهذا الجواب العظيم، وقد ذكر لهما المؤمن في هذه الكلمة مع**

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، ح(٨).

اختصارها جميع عقائد الإيمان على التمام)، لكنه لو قال: من لوازمها أن يُسلِّمَ المُؤمن بما جاءَ به الرسول ﷺ، لصحَّ قوله، أما أن تكونَ هذه الكلمةُ مُشتملةً علىٰ جميعِ العقائدِ فلا، وأمَّا اجتزاءُ الملكين في سؤالِ المقبورِ بهذه الكلمةِ فقط، فهذا يحتاجُ إلىٰ دليلٍ؛ لأنه وردَ أنهما يَسألانه ثلاثة أسئلة: من ربك؟ وما دينك؟ ومن نبيك؟[1] كما هو معلوم.

وقوله: (**ووجد عظيم بركتها دنيا وأخرى، بجاه سيدنا ومولانا محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم**): وهنا وقعَ في التوسلِ الممنوع، وهو التوسلُ بجاهِ النبي ﷺ.

وقوله: ((ص) **فَعَلَى الْعَاقِلِ أَنْ يُكْثِرَ مِنْ ذِكْرِهَا، مُسْتَحْضِرًا لِمَا احْتَوَتْ عَلَيْهِ مِنْ عَقَائِدِ الإِيمَانِ؛ حَتَّى تَمْتَزِجَ مَعَ مَعْنَاهَا بِلَحْمِهِ وَدَمِهِ، فَإِنَّهُ يَرَى لَهَا مِنَ الأَسْرَارِ وَالْعَجَائِبِ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى مَا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ حَصْرٍ، وَبِاللهِ تَعَالَى التَّوْفِيقُ، لَا رَبَّ غَيْرُهُ وَلَا مَعْبُودَ سِوَاهُ، نَسْأَلُهُ سُبْحَانَهُ أَنْ يَجْعَلَنَا وَأَحِبَّتَنَا، عِنْدَ الْمَوْتِ نَاطِقِينَ بِكَلِمَةِ الشَّهَادَةِ، عَالِمِينَ بِهَا، وَصَلَّى اللهُ عَلَى سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ، عَدَدَ مَا ذَكَرَهُ الذَّاكِرُونَ، وَغَفَلَ عَنْ ذِكْرِهِ الْغَافِلُونَ، وَرَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ أَجْمَعِينَ، وَعَنِ التَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ، وَسَلَامٌ عَلَى جَمِيعِ الْمُرْسَلِينَ، وَالْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.**

(ش) قد آن لنا أن نذكر في شرح هذه الجملة، الفصول الأربعة التي كنا وعدنا بذكرها هنا، وهي بقية الفصول السبعة، المتعلقة بهذه الكلمة المشرفة: أما الفصل الأول من الأربعة، ففي بيان حكم هذه

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر، ح(١٣٦٩)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب عرض مقعد الميت من الجنة أو النار عليه، وإثبات عذاب القبر والتعوذ منه، ح(٢٨٧١).

الكلمة: فاعلم أن الناس على ضربين: مؤمن، وكافر. أما المُؤمن بالأصالة: فيجب عليه أن يذكرها مرّة في العمر، ينوي في تلك المرة بذكرها الوجوب، وإن ترك ذلك فهو عاصٍ وإيمانه صحيح، والله أعلم، ثم ينبغي له أن يُكثر من ذكرها بعد أداء الواجب، كما أشرنا إلى ذلك بقولنا في أصل العقيدة: (فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها مُستحضرًا لما احتوت عليه)، ويعرف معناها أولًا لينتفع بذكرها دنيا وأخرى. وأمّا الكافر: فذكره لهذه الكلمة، واجب شرط في صحة إيمانه القلبي مع القدرة، وإن عجز عنها بعد حصول إيمانه القلبي، لمفاجأة الموت له ونحو ذلك، سقط عنه الوجوب وكان مؤمنًا، هذا هو المشهور من مذاهب العلماء أهل السنة.

وقيل: لا يصح الإيمان بدونها مُطلقًا، ولا فرق في ذلك بين المُختار والعاجز، وقيل: يصح الإيمان بدونها مُطلقًا، وإن كان التارك لها اختيارًا عاصيًا، كما في حق المُؤمن بالأصالة، إذا نطق بها ولم ينو الوجوب. ومنشأ هذه الأقوال الثلاثة، الخلاف في هذه الكلمة المشرفة: هل هي شرط في صحة الإيمان، أو جزء منه، أو ليست بشرط فيه ولا جزء منه، والأول هو المختار):

أشارَ المُصنفُ إلىٰ مسألةِ الإيمانِ، والإيمانُ عند السلفِ يشملُ: قولَ اللسانِ، وتصديقَ الجنانِ، وعملَ الأركانِ، فالقولُ باللسانِ جزءٌ من الإيمانِ. والمُصنفُ كأنما يجعلُ الإيمانَ في القلبِ علىٰ مذهبِ الأشاعرةِ، وبهذا فالقولُ عنده ليس من الإيمانِ، فمن لم ينطق بها، فهو وإن كانت معصية، إلا أن إيمانه مقبول، وهذا من مُنطلقِ مذهبهم في الإيمانِ، وهو أن الإيمانَ هو التصديقُ في القلبِ، لكن السلفَ علىٰ أن القولَ يُعدُّ شطرًا وركنًا في الإيمانِ.

وهنا يُنبه إلىٰ تفصيلِ بعضهم في مسألةِ العملِ: وهو هل العملُ شرطُ صحةٍ أو شرطُ كمالٍ ؟

وذلك أني سُئلتُ مرةً هذا السؤال، فقلتُ للسائلِ: صَحِّح سؤالك أولًا؛ لأن السؤالَ غلطٌ من أصلِهِ؛ لأن مفهومَ الإيمانِ عند السلفِ يشملُ: القولَ والعملَ والتصديقَ، وحين يُقال: هل هو شرطٌ ؟ صارَ كأنه خارجٌ عن الماهيةِ، مع أن العملَ جُزءٌ وركنٌ وشطرٌ من الإيمانِ، فحين عبَّرتَ بقولك: شرط، أخرجتَ العملَ من الإيمانِ.

وبعضهم يرىٰ أن العملَ شرطُ كمالٍ، فمن قال: لا إلهَ إلا الله دخلَ الجنةَ، ولو لم يعمل شيئًا. ولكن لا يُمكنُ أن يُتصوّرَ وجود إيمانٍ في القلبِ، ولا يظهرُ أثره علىٰ الجوارحِ، فيبقىٰ الشخصُ طولَ عُمره لا يُصلِّي، ولا يصومُ، ولا يفعلُ خيرًا قط، فهذا كاذبٌ في دعواه، ولذا جاءَ في الحديثِ: « أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ »[1].

وفي الواقعِ لو جاءك شخصٌ له في قلبك محبة، فستظهرُ آثارُ تلك المحبةِ في ابتسامتك وتعاملك معه، ومتىٰ أعرضتَ عنه، عرفَ عدمَ محبتك إياه؛ فالذي في القلبِ يخرجُ في فلتاتِ اللسانِ.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، ح (٥٢)، ومسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، ح (١٥٩٩).

فهل يُعقلُ أن يُوجدَ شخصٌ في قلبهِ تعظيم وإيمان، ولا يأتي بشيءٍ من أركانِ الإسلامِ ؟! ولذلك تَعَجَّبَ شيخُ الإسلامِ ابن تيمية من تصويرِ بعضِ الفقهاءِ لمسألةِ تاركِ الصلاةِ، وذلك: لو أن شخصًا يقول: لا إلهَ إلا الله، ثم قِيلَ له: صلِّ، فقال: لا أصلي، فقيل له: إذا لم تُصلِّ ضربنا عُنقك بالسيفِ، فالفقهاءُ يبحثون في مثلِ هذا: هل قتله يُعدُّ ردةَ أو حَدًّا ؟ فبعضهم: قال: يُقتلُ حَدًّا؛ لأنه مُؤمن. فشيخُ الإسلامِ يقول: كيف يصيرُ مُؤمنًا في هذه الحالة ؟ إذ كيف يُتصوّرُ إيمانُ شخصٍ يُهَدَد بالسيفِ إذا لم يُصلِّ، وهو يقول: لا أُصلي، فهذا جَلْدٌ في الكفرِ والنفاقِ.

إذن: فكيف يُقال: إنه مُؤمن، ثم إذا عُرِض عليه السيفُ علىٰ أن يفعلَ ما يُؤمنُ به يرفضه ؟ فَرَفْضُه لها مع وضعِ السيفِ علىٰ عُنقهِ، من أقوىٰ الأدلةِ علىٰ عدمِ إيمانهِ[1].

فهذه الصورةُ التي يَفرضونها غير مُمكنة؛ فهل يُمكنُ أن يُؤمنَ أحدهم بوجودِ جنةٍ ونارٍ، ثم لا يركعُ لله تعالىٰ ركعة، ولا يسجدُ له سجدة، ثم يُتصوّرُ أنه مُؤمن، فمن أين له هذا الإيمان ؟! لأن من في قلبهِ محبة لشيء، فلابُدَّ أن تظهرَ علىٰ فلتاتِ لسانهِ.

فالإيمانُ له ثلاثةُ أركان: التصديقُ والقولُ والعملُ، فالأعمالُ تُترجِمُ

---

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوىٰ: ٧/ ٢١٨، ٢٢/ ٤٨

ما في القلبِ، ولابُدَّ أن تظهر.

ومن خلالِ سردِ المُصنفِ للأحاديث، تَشعرُ أن كلامه في الإيمانِ مُضطرب؛ فمرةً ترىٰ أنه لا يرىٰ النُطقَ من الإيمانِ، ومرةً تشعرُ أنه يراه من الإيمانِ، وهذا دليلُ اضطرابهِ.

إذن: النطقُ بالشهادةِ من شُروطِ الدخولِ في الإسلامِ؛ لقولهِ عليه الصلاة والسلام:(أُمِرْتُ أَن أُقاتِلَ النَّاسَ حَتَّىٰ يَشْهَدُوا أَن لا إِلـهَ إِلاَّ الله...)[1]، فدخولُ الإنسانِ في الإسلامِ منوطٌ بالنُطقِ بالشهادةِ، ولذا قالَ النبي ﷺ لعمهِ:(أيْ عَمِّ، قُلْ لا إِلَـهَ إِلَّا الله، كَلِمَةً أُحَاجُّ لكَ بهَا عِنْدَ الله)[2]، وفي حديثِ مُعاذٍ رضي الله عنه:(فليكن أوَّلُ ما تدعوهم إليه شهادةَ أنْ لا إلـهَ إلَّا الله وأنَّ محمَّدًا رسولُ الله)[3]، فأولُ ما يُطلبُ من الإنسانِ هو النُطقُ بالشهادةِ، ولذا قالَ أهلُ العلمِ: إذا أسلمَ الشخصُ، أُمِرَ بالنُطقِ بالشهادتين قبلَ الاغتسالِ، والعلماءُ يقبلونَ من الأعجمي النُطقَ

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: ﴿فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ﴾ التوبة:٥، ح(٢٥)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتىٰ يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة... ح(٢٢).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب مناقب الأنصار، باب قصة أبي طالب، ح(٣٨٨٤).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء حيث كانوا، ح(١٤٩٦).

بالشهادةِ بلغتهِ إن عَجِزَ عن النُطقِ بها، ويُحكمونَ بإسلامهِ، ثم يُلقَّن الشهادةَ، فإن أمكنه جاءَ بها، وإن عَجِزَ فلا يُكلِّفُ الله نفسًا إلا وسعها، لكن يُبيَّن له معنىٰ الشهادة. والعلماءُ يذكرونَ صُورةَ من أسلمَ وصلَّىٰ ولم ينطق بكلمةِ التوحيدِ، ويحكمونَ بإسلامهِ؛ لأنه أتىٰ بما هو من لوازمِ الإيمانِ.

والمقصودُ: أن أولَ ما يُؤمرُ به للدخولِ في الإسلامِ: النُطقُ بكلمةِ التوحيدِ، ثم يُطلبُ منه الإتيان بلوازمِ الإيمانِ من الأعمالِ، فالنُطقُ بالشهادةِ هو ركنٌ من أركانِ الإيمانِ، ولا يتمُ إيمان عبدٍ حتىٰ يأتي بأركانهِ؛ وهو القولُ والعملُ والتصديقُ، فالقولُ جُزءٌ من الإيمانِ، ولا يصحُ إيمانٌ بدونهِ.

والمُصنفُ قسَّمَ الناسَ إلىٰ مُؤمنٍ وكافر؛ فإذا حكمنا علىٰ شخصٍ بأنه مُؤمن، فلا يُتصوّرُ أنه مُؤمنٌ ولم ينطق بكلمةِ التوحيدِ. أما إن كان يقصدُ من نشأ بين أبوين مُسلِمَيْن، فلا شكَّ أن من مارسَ أركانَ الإسلامِ من صلاةٍ وعبادةٍ، يُحكمُ بإسلامهِ، لكن لا يُتصوّرُ أنه في حياتهِ لم ينطق بلا إلهَ إلا الله، فالمُسلم ينطقُ بها في صلاتهِ وتشهدهِ، وفي أذكارهِ في يومهِ وليلتهِ، فتصوّرُ مُؤمنٍ لم ينطق ولم يتلفظ بكلمةِ التوحيدِ البتة، هي صُورةٌ غير موجودةٍ في الواقعِ.

وقوله: (وأما الفصل الثاني من الأربعة: ففي بيان فضلها: فاعلم أنه لو لم يكن في بيان فضلها، إلا كونها علمًا على الإيمان في الشرع، تعصم الدماء والأموال إلا بحقها، وكون إيمان الكافر موقوفًا على النطق بها، لكان كافيًا للعقلاء، كيف وقد ورد في فضلها أحاديث كثيرة، فمنها: قول رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم: (أَفْضَلُ مَا قُلْتُ أَنَا وَالنَّبِيُّونَ مِنْ قَبْلِي: لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّه وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ) رواه مالك في الموطأ[1]، زاد الترمذي في روايته: (لَهُ الْمُلْكُ، وَلَهُ الحمْدُ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ)[2]. وروى هو والنسائي، أنه صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم قال: (أفضلُ الذِّكرِ لا إلهَ إلّا الله وأفضلُ الدُّعاءِ الحمدُ لله)[3]، وروى النسائي، أنه صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم قال: (قَالَ مُوسَى: يَا رَبِّ عَلِّمْنِي شَيْئًا أَذْكُرُكَ بِهِ وَأَدْعُوكَ بِهِ، قَالَ: يَا مُوسَى: لَا إِلَهَ إِلَّا الله، قَالَ مُوسَى: يَا رَبِّ: كُلُّ عِبَادِكَ يَقُولُ هَذَا، قَالَ: قُلْ: لَا إِلَهَ إِلَّا الله، قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، إِنَّمَا أُرِيدُ شَيْئًا تَخُصُّنِي بِهِ، قَالَ: يَا مُوسَى، لَوْ أَنَّ السَّمَوَاتِ السَّبْعَ وَعَامِرَهُنَّ غَيْرِي، وَالْأَرَضِينَ السَّبْعَ فِي كَفَّةٍ وَلَا إِلَهَ إِلَّا الله فِي كَفَّةٍ مَالَتْ بِهِنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا الله)[4]، وقال صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم: (يؤتى برجل إلى الميزان، ويؤتى بتسعة وتسعين سجلًا، كل سجل منها مد البصر، فيها خطاياه وذنوبه، فتوضع في كفة الميزان، ثم تخرج بطاقة مقدار الأنملة، فيها شهادة أن لا إله إلا الله محمد رسول الله، فتوضع في الكفة

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ كتاب الحج، باب جامع الحج، ح(٢٦٢).

(٢) أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب الدعوات، باب في دعاء يوم عرفة، ح(٣٥٨٥).

(٣) أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب الدعوات، باب ما جاء أن دعوة المسلم مستجابة، ح(٣٣٨٣)، والنسائي في سننه الكبرى: ١٠٥٩٩

(٤) أخرجه النسائي في سننه الكبرى: ١٠٦٠٢

الأخرى، فترجح بخطاياه وذنوبه)(١)، وروى الترمذي، أن النبي صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم قال: (التَّسْبِيحُ نِصْفُ الْمِيزَانِ، وَالحَمْدُ لِلَّهِ يَمْلَؤُهُ، وَلاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّه لَيْسَ لَهَا دُونَ اللَّه حِجَابٌ حَتَّى تَخْلُص إِلَيْهِ)(٢)، وقال صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم: (مَا قَالَ عَبْدٌ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّه قَطُّ مُخْلِصاً، إِلاَّ فُتِحَتْ لَهُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ، حَتَّى تُفْضِيَ إِلَى العَرْشِ، مَا اجْتَنَبَ الكَبَائِرَ)(٣)، وقال لأبي طالب: (أيْ عَمِّ، قُلْ لا إِلَهَ إِلَّا اللَّه، كَلِمَةً أُحَاجُ لكَ بِهَا عِنْدَ اللَّه)(٤)، وقال صلى اللّه تعالى عليه وعلى آله وسلم: (أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لا إِلَهَ إِلاَّ اللَّه وأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّه، وَيُقِيمُوا الصَّلاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذا فَعَلوا ذلكَ، عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وأَمْوَالَهم إِلاَّ بِحَقِّ الإِسلامِ،

---

(١) أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب الإيمان، باب ما جاء فيمن يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله، ح(٢٦٣٩). ونصه: «إِنَّ الله سَيُخَلِّصُ رَجُلاً مِنْ أُمَّتِي عَلَىٰ رُءُوسِ الخَلاَئِقِ يَوْمَ القِيَامَةِ فَيَنْشُرُ عَلَيْهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ سِجِلًّا كُلُّ سِجِلٍّ مِثْلُ مَدِّ البَصَرِ، ثُمَّ يَقُولُ: أَتُنْكِرُ مِنْ هَـذَا شَيْئًا؟ أَظَلَمَكَ كَتَبَتِي الحَافِظُونَ؟ فَيَقُولُ: لاَ يَا رَبِّ، فَيَقُولُ: أَفَلَكَ عُذْرٌ؟فَيَقُولُ: لاَ يَا رَبِّ، فَيَقُولُ: بَلَىٰ إِنَّ لَكَ عِنْدَنَا حَسَنَةً، فَإِنَّهُ لاَ ظُلْمَ عَلَيْكَ اليَوْمَ، فَتَخْرُجُ بِطَاقَةٌ فِيهَا: أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ الله وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، فَيَقُولُ: احْضُرْ وَزْنَكَ، فَيَقُولُ: يَا رَبِّ مَا هَـذِهِ البِطَاقَةُ مَعَ هَذِهِ السِّجِلاَّتِ، فَقَالَ: إِنَّكَ لاَ تُظْلَمُ، قَالَ: فَتُوضَعُ السِّجِلاَّتُ فِي كَفَّةٍ وَالبِطَاقَةُ فِي كَفَّةٍ، فَطَاشَتِ السِّجِلاَّتُ وَثَقُلَتِ البِطَاقَةُ، فَلاَ يَثْقُلُ مَعَ اسْمِ الله شَيْءٌ».

(٢) أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب الدعوات، بابٌ، ح(٣٥١٨)، وقال: هذا حديث غريب من هذا الوجه، وليس إسناده بالقوي (٥/ ٥٦٣).

(٣) أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب الدعوات، باب دعاء أم سلمة، ح(٣٥٩٠).

(٤) سبق تخريجه.

وحِسابُهُمْ عَلى اللّه)[١] ، وقال صلى اللّه تعالى عليه وعلى آله وسلم: (أتاني آت من ربي ، فأخبرني أنه من مات يشهد أن لا إله إلا اللّه وحده لا شريك له دخل الجنة. فقال له أبو ذر: وإن زنى وإن سرق، قال وإن زنى وإن سرق)[٢] ، وقال صلى اللّه تعالى عليه وعلى آله وسلم: (مَنْ دَخَلَ الْقَبْرَ بِلَا إِلَهَ إِلَّا اللّه ، خَلَّصَهُ اللّه مِنَ النَّارِ)[٣] ، وقال صلى اللّه تعالى عليه وعلى آله وسلم: (أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة، من قال لا إله إلا اللّه خالصًا مُخلصًا من قلبه)[٤] ، وقال صلى اللّه تعالى عليه وعلى آله وسلم: (مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّه ، دَخَلَ الْجَنَّةَ)[٥] ، وعن عتبان بن مالك رضي اللّه عنه قال: غدا عليَّ رسول اللّه صلى اللّه تعالى عليه وعلى آله وسلم فقال: (لَنْ يُوَافِيَ عَبْدٌ يَوْمَ القِيَامَةِ، يَقُولُ: لَاَ إِلَهَ إِلَّا اللّه ، يَبْتَغِي بِهِ وَجْهَ اللّه ، إِلَّا حَرَّمَ اللّه عَلَيْهِ النَّارَ)[٦] ، وعنه صلى اللّه

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب الثياب البيض،ح(٥٨٢٧)، ونصه: «أَتَانِي آتٍ مِنْ رَبِّي، فَأَخْبَرَنِي - أَوْ قَالَ: بَشَّرَنِي - أَنَّهُ: مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِي لاَ يُشْرِكُ بِالله شَيْئًا دَخَلَ الجَنَّةَ» قُلْتُ: وَإِنْ زَنَىٰ وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: «وَإِنْ زَنَىٰ وَإِنْ سَرَقَ». ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب من مات لا يشرك بالله شيئًا دخل الجنة، ومن مات مُشركًا دخل النار ح(٩٤).

(٣) أخرجه النسائي في سننه الكبرىٰ، باب عمل اليوم والليلة:١٠٩٥٠

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب الحرص علىٰ العلم،ح(٩٩). ونصه: «أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ القِيَامَةِ، مَنْ قَالَ لاَ إِلَهَ إِلَّا الله، خَالِصًا مِنْ قَلْبِهِ، أَوْ نَفْسِهِ».

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الدليل علىٰ أن من مات علىٰ التوحيد دخل الجنة قطعًا، ح(٢٦).

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب العمل الذي يبتغي به وجه الله تعالىٰ،

=

تعالى عليه وعلى آله وسلم أنه قال: (مِفْتَاحُ الْجَنَّةِ لَاَ إِلَهَ إِلاَّ اللّه)[(١)]، وروى أنس: (أنَ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ اللّه ثَمَـنُ الجَنَّـةِ)[(٢)]، وعنـه صـلى اللّه تعـالى عليـه وعلـى آلـه وسلم: (من لقن عنـد الموت لا إلـه إلا اللّه، دخل الجنـة)[(٣)]، وعنـه صـلى اللّه تعـالى عليـه وعلـى آلـه وسـلم: (لقنـوا موتـاكم لا إلـه إلا اللّه، فإنهـا تهـدم الذنوب هدمًا. قالوا يا رسول اللّه: فإن قالها في حياته، قال: هـي أهـدم وأهـدم)[(٤)]، وفي مسند البزار عن أبي هريرة رضي اللّه عنه قال: قال رسول اللّه صلى

=

ح(٦٤٢٣).

(١) أخرجه أحمد في المسند: ٢٢١٥٥، قال الهيثمي في مجمع الزوائد (١/ ٢١): فيه انقطاع بين شهر ومعاذ وإسماعيل بن عياش روايته عن أهل الحجاز ضعيفة وهذا منها.

(٢) قال الحافظ ابن رجب في كتابه (كلمة الإخلاص وتحقيق معناها، المكتب الإسلامي – بيروت، ط٥ ١٣٩٩هـ):»قاله الحسن، وجاء مرفوعا من وجوه ضعيفة» (٥٥).

(٣) ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد برقم:(٣٩٠٩)، وقال: «رواه الطبراني في الأوسط والكبير وفيه عطاء بن السائب وفيه كلام».

(٤) قال العراقي: رواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس، من طريق ابن المقري من حديث أبي هريرة، وفيه موسىٰ بن وردان مختلف فيه، ورواه أبو يعلىٰ من حديث أنس بسند ضعيف، ورواه ابن أبي الدنيا في المحتضرين من حديث الحسن مرسلًا.اهـ

قلت: ولفظ الديلمي في الفردوس: لقنوا موتاكم لا إله إلاَّ الله، فإنها تهدم الخطايا كما يهدم السيل البنيان، قالوا: فكيف هي للأحياء ؟ قال: أهدم وأهدم، وروىٰ الطبراني في الكبير عن ابن عباس رفعه: لقنوا موتاكم شهادة أن لا إله إلاَّ الله، فمن قالها عند موته وجبت له

=

الله تعالى عليه وعلى آله وسلم: (من قال لا إله إلا الله، نفعته يومًا من دهره، أصابه قبل ذلك ما أصابه)[١]، وفي الإحياء قال عليه الصلاة والسلام: (لو جاء قائل لا إله إلا الله صادقًا بقراب الأرض ذنوبًا، غفر له ذلك)[٢]، وفيه أيضًا: وقال صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم: (ليس على أهل لا إله إلا الله، وحشة في قبورهم ولا في نشورهم، كأني أنظر إليهم عند الصيحة، ينفضون رؤوسهم من التراب ويقولون: الحمد لله الذي أذهب عنا الحزن، إن ربنا لغفور شكور)[٣]، وفيه وقال أيضًا لأبي هريرة رضي الله تعالى عنه: (يا أبا هريرة، إن كل حسنة تعملها توزن يوم القيامة، إلا شهادة أن لا إله إلا الله، فإنها لا توضع في ميزان؛ لأنها لو وضعت في ميزان من قالها صادقًا، ووضعت السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن، كانت لا إله إلا الله أرجح من ذلك)[٤]، وفيه وقال: (من قال لا إله إلا الله مخلصًا دخل الجنة)[١]، وقال:

=

الجنة،قالوا يا رسول الله: فمن قالها في صحته؟ قال تلك أوجب وأوجب.

قال ابن السبكي: لم أجد له إسنادًا. انظر: تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، للعراقي، وابن السبكي، والزبيدي، استخراج: محمود الحداد، دار العاصمة للنشر – الرياض، ط١ ١٤٠٨هـ، برقم(٨٨٣) (١/ ٧٢٨).

(١) أخرجه البزار كما في مجمع الزوائد: ١/ ١٩، والطبراني في الأوسط: ٣٤٨٦.

(٢) قال الحافظ العراقي: غريب بهذا اللفظ، وقال ابن السبكي: لم أجد له إسنادًا. تخريج أحاديث إحياء علوم الدين: رقم (٨٨٢) (١/ ٧٢٧).

(٣) قال الحافظ العراقي:رواه أبو يعلىٰ والطبراني والبيهقي في الشعب، من حديث ابن عمر بسند ضعيف. برقم (٨٨٠) (١/ ٧٢٧).

(٤) قال الحافظ العراقي: هذه الوصية لأبي هريرة موضوعة، وآخر الحديث رواه المستغفري في كتاب الدعوات (ولو جعلت لا إله إلا الله) وهو معروف من حديث أبي سعيد:(لو أن

=

(لتدخلن الجنة كلكم، إلا من تأبى وشرد عن الله شرود البعير عن أهله، قيل يا رسول الله: من الذي تأبى قال من لم يقل: لا إله إلا الله)[٢]، فأكثروا من قول لا إله إلا الله قبل أن يحال بينكم وبينها؛ فإنها كلمة التوحيد، وهي كلمة الاخلاص، وهي كلمة التقوى، وهي الكلمة الطيبة، وهي دعوة الحق، وهي العروة الوثقى، وهي ثمن الجنة، وفيه وقال تعالى: ﴿ هَلۡ جَزَآءُ ٱلۡإِحۡسَٰنِ إِلَّا ٱلۡإِحۡسَٰنُ ﴾الرحمن:٦٠، فقيل: الإحسان في الدنيا: قول لا إله إلا الله، وفي الآخرة: الجنة لمن قالها، وكذا قوله عزوجل: ﴿لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ ٱلۡحُسۡنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴾يونس:٢٦، وفيه يروى: (أن العبد إذا قال لا إله إلا الله، أتت على صحيفته فلا تمر على خطيئة إلا محتها، حتى تجد حسنة مثلها فتجلس إلى جنبها)[٣]، وفي كتاب عبد الغفور، عن أبي هريرة رضي الله

=

السموات السبع وعامرهن والأرضين السبع في كفة مالت بهن لا إله إلا الله) رواه النسائي في اليوم والليلة، وابن حبان، والحاكم وصححه. تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، برقم (٨٨١) (١/ ٧٢٧).

(١) قال الحافظ العرقي: رواه الطبراني من حديث زيد بن أرقم بإسناد ضعيف. تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، برقم (٨٨٤) (١/ ٧٢٨).

(٢) قال الحافظ العراقي: رواه البخاري (في كتاب الاعتصام، باب الاقتداء بسنن الرسول ﷺ ح(٧٢٨٠) بلفظ:(كل أُمتي يدخلون الجنة إلا من أبىٰ)، زاد الحاكم وصححه:(وشرد شرود البعير علىٰ أهله) قال البخاري: (قالوا: ومن يأبىٰ ؟ قال: من أطاعني دخل الجنة، ومن عصاني فقد أبىٰ) . تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، برقم (٨٨٥) (١/ ٧٢٩).

(٣) قال الحافظ العراقي: رواه أبو يعلىٰ من حديث أن بسند ضعيف، وقال ابن السبكي: لم

=

تعالى عنه، عن النبي صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم: (إنَّ لله تبارك وتعالى عموداً من نور بين يدي العرش، فإذا قال العبد: لا إله إلا الله، اهتز ذلك العمود، فيقول الله تبارك وتعالى له: اسكن، فيقول: كيف أسكن وأنت لم تغفر لقائلها؟ فيقول: قد غفرت له، فيسكن عند ذلك)[1]، وفيه عن أبي ذر قال: قلت: يا رسول الله أوصني، فقال: (أوصيك بتقوى الله، فإذا عملت سيئة فأتبعها بحسنة تمحها، قلت يا رسول الله: أمن الحسنات لا إله إلا الله؟ قال: هي من أفضل الحسنات)[2]، وفيه عن كعب: (أوحى الله إلى موسى في التوراة، لولا من يقول لا إله إلا الله، لسلطت جهنم على أهل الدنيا)[3]، وفيه: وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم: (من قال لا إله إلا الله ثلاث مرات في يومه، كانت له كفارة لكل ذنب أصابه في ذلك اليوم)، وفيه وذكر عن ابن أبي الفضل الجوهري قال: (إذا دخل أهل الجنة الجنة، سمعوا أشجارها، وأطيارها، وأنهارها، وجميع ما فيها يقولون لا إله إلا الله، فيقول بعضهم لبعض: كلمة كنا نغفل عنها في الدنيا)، وفيه: وحدث أيضًا قال: يهتز العرش لثلاث: لقول المؤمن لا إله إلا

=

أجد له إسنادًا. تخريج أحاديث حياء علوم الدين، برقم (٨٧) (١/ ٧٣١).

(١) ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد برقم (١٦٨٠٤) وقال: رواه البزار، وفيه: عبدالله بن إبراهيم بن أبي عمرو، وهو ضعيف جدًا.

(٢) أخرجه أحمد في المسند: ٥/ ١٦٩، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد، وقال: رواه أحمد ورجاله ثقات، إلا أن شمر بن عطية حدث به عن أشياخه، ولم يُسم أحدًا منهم (١٠/ ٨١).

(٣) أورده الإمام أبو نُعيم الأصفهاني في حلية الأولياء، دار الكتب العلمية – بيروت، ط٤ ١٤٠٥هـ،(٦/ ٣٢).

الله، ولكلمة الكافر إذا قالها، وللغريب إذا مات في أرض غربة[١]، وعن بعض الصحابة رضي الله عنهم: من قال لا إله إلا الله خالصًا من قلبه، ومدّها بالتعظيم، غفر له أربعة آلاف ذنب من الكبائر[٢]، قيل: فإن لم يكن له هذه الذنوب، قال: غفر له من ذنوب أبويه وأهله وجيرانه. وذكر عياض في المدارك، عن يونس بن عبد الأعلى: أنه أصابه شيء فرأى في منامه قائلًا يقول له: اسم الله الأكبر لا إله إلا الله، فقالها ومسح على ما وجده من الأذى فأصبح معافى، وذكر ابن الفاكهاني، أن ملازمة ذكرها عند دخول المترل ينفي الفقر. وفضل هذه الكلمة كثير لا يمكن استقصاؤه، ولهذا اختار الأئمة ملازمة هذا الذكر في كل حال، حتى إنّ منهم من لا يفتر عنه ليلًا ولا نهارًا، ومنهم من يذكره بين اليوم والليلة سبعين ألف مرة، وأهل التسبب، والمشتغلون بالخدمة والصنائع اثنى عشر ألف مرة، وروي أن من قالها سبعين ألف مرة، كانت له فداء من النار. وقد ذكر الشيخ أبو محمد عبد الله بن أسعد اليافعي اليمنى الشافعي، في كتابه الإرشاد والتطريز في فضل ذكر الله تعالى وتلاوة كتابه العزيز، عن الشيخ أبي زيد القرطبي أنه قال: سمعت في بعض الآثار: أن من قال لا إله إلا الله سبعين ألف مرة، كانت فداءه من النار، فعملت على ذلك رجاء بركة الوعد أعمالًا ادخرتها لنفسي، وعملت منها لأهلي، وكان إذْ ذاك يبيت معنا شاب كان يقال: إنه يكاشف في بعض الأوقات الجنة والنار، وكان في نفسي منه شيء، فاتفق أن استدعانا بعض الإخوان إلى مترله، فبينما نحن نتناول الطعام والشاب معنا، إذ صاح صيحة منكرة، واجتمع في نفسه وهو يقول: يا عم، هذه أمي في النار، وهو

---

(١) لم أجده مسندًا، وذكره بدون سند، بهاء الدين العاملي في كتابه المخلاة، دار الكتب العلمية – بيروت، (١٤٦).

(٢) لم أجده مسندًا، وذكره بدون سند السمرقندي في كتابه تنبيه الغافلين، دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر، (٣٠٣).

يصيح بصياح عظيم، لا يشك من سمعه أنه عن أمر، فلما رأيت ما به، قلت في نفسي: اليوم أجرب صدقه، فألهمني الله تعالى السبعين ألفًا، ولم يطلع على ذلك أحد إلا الله تعالى، فقلت في نفسي: الأثر حق، والذين رووه لنا صادقون، اللهم إن السبعين ألفًا، فداء هذه المرأة أم هذا الشاب من النار، فما استتممت الخاطر في نفسي، إلا أن قال: يا عم، ها هي أخرجت الحمد لله، فحصلت لي فائدتان: إيماني بصدق الأثر، وسلامتي من الشاب، وعلمي بصدقه. انتهى.

وإلى التحريض على التكثير من ذكر هذه الكلمة المُشرّفة؛ ليفوز الذاكر بعظيم فضلها، أشرت بقولي في أصل العقيدة: (فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها) ولما كان تحقق هذا الخير العظيم لذكر هذه الكلمة موقوفًا على فهم معناها أولًا، ثم استحضاره عند ذكرها ولو بطريق الإجمال ثانيًا، قيدت في أصل العقيدة ذكرها بقولي: (مستحضرًا لمعناها) بعد أن شرحت لك معناها في أصل العقيدة، شرحًا لم أر من سمح به على تلك الصفة المذكورة فيها، على حسب ما ألهم إليه المولى الكريم جلّ جلاله، فاسرح يا من مَنَّ الله تعالى عليه بفضله بحفظ هذه العقيدة المباركة إن شاء الله تعالى، في رياض الجنة حيث شئت، وكيف شئت، فقد تمكنت بحفظها من مفتاح الجنة على أكمل وجه، فقرّ بذلك عينًا، واشكر الله تعالى على جميع أفضاله عليك، بما يتحسر عليه في الآخرة كثير ممن لم يوفق لما وفقت، نسأله سبحانه أن يجعلنا وإياك في الدنيا والآخرة، من خيار أهل لا إله إلا الله، محمد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم):

في مُجملِ ما ساقه المُصنفُ عدة ملحوظات:

١- أنه نقلَ شيئًا غير قليلٍ عن صاحبِ الإحياءِ الإمام الغزالي، ومعلومٌ أن صاحبَ الإحياءِ حاطبُ ليل.

٢- أنه أتىٰ في هذا السردِ بشيء من العجائبِ، وذكرَ بعضَ الأحاديثِ الضعيفةِ والموضوعةِ.

٣- أن ما ذكره من الحكاياتِ والقصصِ التي لا تصحُ، تجذبُ العوامَ

كثيرًا، ولذا يجبُ الحذر والتحذير منها.

٤- أن آثارَ التصوفِ تسرَّبت إليه، وهي واضحةٌ بيّنةٌ في ثنايا كلامهِ، ولهذا فباقي ما سيذكره المُصنفُ إلىٰ نهايةِ الكتابِ، هو سردٌ لبعضِ قضايا التصوفِ وأحوالِهِ.

٥-نُلاحظُ في كلامهِ السابقِ أنه شرَّعَ طريقةً لذكرِ كلمةِ التوحيدِ، وحدَّدَ عددًا مُعينًا يحصلُ به النجاة من النارِ، وذكرَ قصةَ الشابِ في أنه كُشِفت له النار، وأن الشيخَ ذكرَ الله تعالىٰ سبعينَ ألفَ مرة، فأُنقذت هذه المرأةُ من النارِ، **وهذه القصةُ يكتنفها عدة أمور:**

أولًا: أنه ذكرَ هذا الذكرَ سبعينَ ألفَ مرة في مجلسٍ واحدٍ، وهذا مُبالغٌ فيه ومُستبعد؛ لأن أمثالَ هذه الأعداد تحتاجُ إلىٰ وقتٍ طويل.

ثانيًا: أنه احتجَّ بكشوفاتٍ وطرائق مُخالفةٍ لمنهجِ النبي ﷺ، ومنهجِ أصحابهِ رضي الله عنهم.

ثالثًا: أن التحديدَ بعددٍ مُعيّنٍ وصفةٍ مُعينة، تحتاجُ إلىٰ دليلٍ خاصٍ عن المعصومِ ﷺ؛ وإن كان أصلُ الذكرِ مشروعًا مندوبًا إليه، لكن شرعيّةَ الأصلِ لا تستلزمُ شرعيّةَ الوصفِ إلا بدليل.

رابعًا: أن التحديدَ بالسبعين ألفًا لا يصح؛ فقد ثبتَ في النصوصِ الصحيحةِ أن من قالَ كلمةَ التوحيدِ خالصًا من قلبهِ دخلَ الجنة، ولم يُشترطُ عددٌ مُعيّن.

خامسًا: أن دعوىٰ الكشف بأن هناك من يعلمُ من في النارِ، وكيف سيخرجُ منها، من الرجمِ بالغيبِ، ولا يجوزُ الترويجُ لمثلِ هذه الدعاوىٰ التي هي أبعدُ ما تكونُ عن منهجِ المعصومِ ﷺ.

سادسًا: إذا كان الخلافُ بين أهلِ الحديثِ، في حكمِ قبولِ الأحاديثِ الضعيفةِ والعملِ بها في فضائلِ الأعمالِ، فكيف بالعقائدِ ؟ فالعقائدُ لا تُقبلُ إلا بخبرٍ صحيحٍ عن المعصومِ عليه الصلاة والسلام.

سابعًا: هذا يُبيِّنُ الازدواجية في بعضِ الشخصياتِ؛ فبعضهم يتقمّصُ شخصيتين: شخصية كلامية في جانبٍ، وشخصية صُوفية في جانبٍ آخر، وهذه من المُفارقاتِ العجيبةِ؛ لأن بين المنهجين تناقض؛ فمنهجُ المتكلمين قائمٌ علىٰ عدمِ قبولِ أحاديثِ الآحادِ في أبوابِ العقائدِ، فيردونَ الأحاديثَ الصحيحةَ ويتأولونها، خاصةً ما يتعلّقُ بالأحاديثِ الواردةِ في الصفاتِ الإلهيةِ؛ بحُجةِ أنها آحاد تُفيدُ الظن، وفي المُقابلِ منهجُ الصُوفيةِ يقومُ علىٰ التوسعِ في الاحتجاجِ؛ فتراهم يحتجونِ بالمناماتِ والرؤىٰ، والكشوفاتِ، والأحاديثِ الضعيفةِ والموضوعة. والعجيبُ أن أهلَ التصوّفِ لو جاءهم حديثٌ صحيحٌ لا نزاعَ فيه؛ كقولهِ عليه الصلاة والسلام للرجلِ:(إِنَّ أَبِي وَأَبَاكَ فِي النَّارِ)[1] تأوّلوه ومنعوا الاحتجاجَ به

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب أن من مات علىٰ الكفر فهو في النار، ولا تناله شفاعة، ولا تنفعه قرابة المقربين، ح(٢٠٣).

أو الأخذَ بظاهره، ورفضوه بحُجةِ أنه من أحاديثِ الآحادِ التي لا تُقبلُ في هذا الشأن، لكنهم في المُقابلِ يعتمدونَ علىٰ أمثالِ هذه الكشوفاتِ والمناماتِ التي ما أنزلَ الله تعالىٰ بها من سُلطان، وهذا شيء يدعو للعجبِ، ولكن هذا واقعهم، وهذا الشيخ السنوسي قد جمعَ بين هذين المنهجين المُتناقضين في مقامٍ واحدٍ.

وقوله: ((**الفصل الثالث من الفصول الأربعة: في بيان كيفية ذكر هذه الكلمة المُشرَّفة على الوجه الأكمل**) : **فاعلم أن ذاكر هذه الكلمة المُشرَّفة على كل حال، بقصد القربة يحصل له الثواب، لكن الأكمل الذي ترد به على القلب المواهب الإلهية والفتوحات الربانية، وأمطار الرحمة الغيبية اللدنية، التي يقصر عنها الوصف، أن يعظِّم الذاكر ما عظَّم الله تعالى، وأن يحسن أدبه مع ما شرف مولانا جلّ وعزّ، وقد علمت أن هذه الكلمة، من أفضل الأذكار وأشرفها عند الله تعالى، فينبغي للمؤمن أن يعتني بشأنها: فيتوضأ لها، ويلبس ثيابا طاهرة، ويقصد موضعاً طاهراً كما يقصده للصلاة فيه، وليتحرّ الانفراد والخلوة عن الخلق ما استطاع، ويقصد الأزمنة المُشرَّفة؛ كما بعد الفجر إلى طلوع الشمس، وبعد العصر إلى غروبها، أو ما يتمكن منه من بعض ذلك، بين العشائين والسحر، ثم يستقبل القبلة، ويفتتح ورده أولًا بالاستغفار ولو مائة مرة؛ ليغسل باطنه من أدران المعاصي؛ ليتهيأ لتحليته بما يرد عليه بعد ذلك من أنوار بقية أوراده، ثم ليتبع إثر ذلك، صلاة على النبي صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم ولو خمسمائة مرة؛ ليستنير بها باطنه، ويتهيأ لحمل ما يرد عليه بعد ذلك، من سرّ التهليل، وليقصد بذلك كله: امتثال أمر الله سبحانه وتعالى وطلب رضاه، والذي يعينه على إحضار قلبه، وقصد القربة في هذه الأذكار: أن يذكر على قلبه أمر مولانا جلّ وعزّ بكل واحد منها؛ ليستشعر قلبه هيبة الأمر بمعرفة من صدر منه. وكيفية ذكر ذلك على القلب: أن يتعوذ أولًا**

بالله عزوجل من الشيطان الرجيم قاصداً التلاوة؛ لقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴾النحل:٩٨، ثم ليتل إثر التعوذ قوله تعالى: ﴿وَمَا تُقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا ۚ وَٱسْتَغْفِرُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌۢ ﴾المزمل:٢٠، فإذا فرغ من تلاوة هذه الآية، استشعر القلب على ذلك خطاب المولى الكريم جلّ جلاله، وطلبه بفضله من العبد الضعيف الفقير والحقير الاستغفار، واللجأ إلى مولاه الرحيم الرحمن العزيز الغفار، فذاب عند ذلك من شدة الحياء من المولى الكريم، واحتقر نفسه؛ إذ لم يرها أهلًا لخطاب من أوجد الكائنات كلها، وافتقار جميعها إليه، وهو الغني بالإطلاق ذو الفضل العظيم. فعند ذلك يبادر بلسانه، وهو يرعد من شدة الهيبة والخجل والتعظيم، قائلًا: لبيك مولاي وسعديك، والخير كله في يديك، وهذا عبدك الضعيف الذليل عليك، معوله في طهارة باطنه وظاهره، يقول: بتوفيقك امتثالًا لأمرك، مُستعينًا بك، اللهم إني أستغفرك يا مولاي وأتوب إليك، من جميع الصغائر والكبائر وهواتف الخواطر، أو نحو ذلك من عبارات الاستغفار، وليختر منها ما يراه قوي التأثير في باطنه، ثم يتمادي حتى يتمّ ورده من الاستغفار، فإذا أتمه حمد الله تعالى ثلاثًا، أو سبعًا، أو نحو ذلك، مستحضراً قدر النعمة التي وفقه المولى الكريم لبدئها وتمامها، حتى غسل من القلب أدرانه، وكشف عنه دخان الذنب ورانه، يقول في هيئة ذلك: الحمد لله الذي أنعم علينا بنعمة الإيمان والإسلام، وهدانا بسيدنا ومولانا محمد عليه من الله تعالى أفضل الصلاة وأزكى السلام، الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الل،ه لقد جاءت رسل ربنا بالحق، ثم ليشرع إثر ذلك في التعوذ على ما سبق، وليتل إثره على قلبه قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِىِّ ۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ صَلُّوا۟ عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾الأحزاب:٥٦، فعند ذلك يستحضر القلب، عظيم فضل سيدنا ومولانا محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم عند الله تعالى، وأنه حاز عنده مترلة لا يمكن أن تُلحق، إذ مولانا جلّ وعزّ على ما هو عليه من الجلال والكمال، يخبر أنه يصلي بنفسه على سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم، وكذلك

ملائكته الكرام عليهم الصلاة والسلام، على ما هم عليه من الكثرة والشرف، يتوسلون إلى الله تعالى بالصلاة على حبيبه ومُصطفاه من جميع خلقه محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم، فيفرح عند ذلك العبد الضعيف الفقير؛ إذ تفضل عليه مولاه بأن أدخله بهذا الخطاب الجسيم، وما احتوى عليه من الأمر العظيم، في روضة التقرب إلى حبيبه وأفضل خلقه عنده، عليه من مولانا جلّ وعلا أفضل الصلاة وأزكى التسليم، فحينئذ يبادر بلسانه وهو يبتهج فرحًا لعظيم فضل مولاه جلّ وعلا عليه، إذ فتح له الباب إلى التوصل منه، إلى أعظم الوسائل عنده سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم، فقال مجيبًا لهذا الأمر الجليل: لبيك مولاي وسعديك، والخير كله في يديك، وها هو العبد الفقير الحقير راكن لمنيع جنابك، متوسل إليك بأفضل أحبابك صلى الله عليه وآله وسلم، يقول: بتوفيقك ممتثلًا لأمرك، ومستعينًا بك في جميع أموره، اللهم صل على سيدنا محمد، نبيك ورسولك ودليلك، صلاة أرقى بها مراقي الإخلاص، وأنال بها غاية الاختصاص، وسلم تسليمًا عدد ما أحاط به علمك، وأحصاه كتابك، أو غير ذلك من كيفيات التصليات التي تليق بجلاله، ثم يتمادى على ذلك مُستحضراً لصورته صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم، التي ليس ثمّ في المخلوقات مثلها في الجمال، مستشعراً عظيم حرمته عند العلي ذي الجلال، ذاكراً عظيم شفقته ورأفته بالمؤمنين، وشدة اهتباله بهم في حياته وبعد مماته، والسعي في مراشدهم وإنقاذهم من كل هول دنيا وأخرى، صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم، وعلى سائر أنبيائه ورسله أجمعين، ليتربى بذلك عظيم محبته في قلبه، ويتشعشع أنوار حسن الاتباع في ظاهره ولبه، فإذا فرغ من ورده بالصلاة عليه صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم، حمد الله تعالى أيضًا على التوفيق لبدء ذلك وتمامه؛ ليقيد بالشكر هذه النعمة العظمى؛ خشية السلب عليها، وأقل ذلك ثلاث أوسبع. ثم ليشرع إثر ذلك في التعوذ قاصداً التلاوة، ثم ليتلو إثره قوله تعالى: ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ محمد: ١٩، ثم ليجب أمر مولانا العزيز بقوله: لبيك مولاي وسعديك، والخير كله في يديك، وها هو العبد

الفقير الحقير يوحدك بالتهليل، منخلعًا من كل شرك، ومن كل تغيير وتبديل يقوله، مخلصًا من قلبه، ذاكرًا لربه، لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم، إلى آخر دور سبحته من التهليل، وليعد التعوذ والتلاوة في أول كل دور منها، وإن اجتزأ بالمرة الأولى فلا بأس، وليحافظ الذاكر على إحضار قلبه لمعنى التهليل؛ ليفوز بثمراته، ويستضيء قلبه بعظيم أنواره، وتحصل له الحرية العظمى من رقه لشيء من الكائنات، ويتحلى بالرتبة العليا، والشرف الأبهى، باستناده علمًا وحالًا ظاهرًا وباطنًا، إلى مولاه المنفرد بالملك والتدبير، الذي لا نافع ولا ضار سواه على العموم، تبارك وتعالى نعم المولى ونعم النصير، لهذا كانت هذه الكلمة المُشرَّفة جامعة بين التحلية والتخلية؛ فيتخلى الذاكر أولًا من قلبه، ويطرد عنه جميع الخواطر الوهمية، وجميع الكائنات التي استعبدته، من جاه، ومال، ونساء، وبنين، ودينار، ودرهم، ومدح، وذم، ونحو ذلك، بقوله لا إله إلا الله، أي: ليس ثمّ سوى مولانا جلّ عزّ من جميع الكائنات على العموم، من هو غني في نفسه، أو يفتقر إليه في أثر ما، حتى يستحق أن يعبد، أو يخاف، أو يعول عليه في أثر ما، بل جميعه عاجزًا أتمّ العجز عن إيصال أمر ما إلى نفسه أو إلى غيره، فوجب طرد جميعها من القلب، إذ وجودها كعدمها بلا شك ولا ريب، وما وجد مع بعض تلك الأمور المخلوقة؛ كالطعام، والشراب، والمياه، والثياب، والنساء، والبنين، والأموال، والنيران، والسلاح، والأسود، والحيات، والظلمة، والجنة والنار، من المصالح واللذات، ومن المفاسد والآلام، فليس منها أصلًا، ولا يعول عليها في شيء من ذلك ولا غيره، فالالتفات إلى شيء منها عمى وظلمة عظيمة، وحالة سيئة غير مستقيمة، وسفه قوي، وخصلة ذميمة، وقذر شديد النتن، تجب المبالغة في غسله من البال؛ ليتهيأ القلب للتجلي بالنور الزكي اللامع من معرفة العلي ذي الجلال، فلما غسل الذاكر قلبه بذلك النفي القوي العام، وصلى على الكونين صلاته على الميت المعدوم أربعًا، وختم بالسلام، حلّاه حينئذ بزينة الدخول في حضرة الملك العلام، فقال قول المضطر الأواه، اليائس يأسًا قطعيًا دائمًا من كل ما سوى مولاه إثر نفي لا إله إلا الله، ولما ابتهج قلبه بنور الحقيقة، وكان الانتفاء بها موقوفًا على القيام برسوم الشريعة، وذلك لا يكون إلا بالإدمان على ذكر صاحبها المبلغ لها عن الله

تعالى، سيدنا ومولانا محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم، احتاج الذاكر بعد كلمة التوحيد الدالة على الحقيقة، أن يشفعها بإثبات رسالة سيدنا ومولانا محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم؛ ليحفظ نور توحيده بإدخاله في منيع حرز الشريعة، فلهذا يقول الذاكر إثر لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم، وهكذا ينبغي في كل ذكر من أذكار الله تعالى، أن لا يغفل المؤمن فيه عن ذكر سيدنا ومولانا محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم، إما بأن يصلي عليه إثره، أو يقرّ برسالته مع الصلاة عليه صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم، أو نحو ذلك مما يوجب تعظيمه والتمسك بأذياله؛ إذ هو صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم باب الله الأعظم، الذي لا ينال كل خير دنيا وأخرى إلا بالتعلق به، فمن غفل عن ذكره، والتمسك بشريعته صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم، لم ينل مقصده، وكان مرميًا في سجن القطيعة، محرومًا من خيري الدنيا والآخرة، وسيدنا ومولانا محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم، هو دليل الخلق إلى الله تعالى، فكيف يصل إلى الله تعالى من غفل عن ذكر دليله، وقد قال بعض من طبع الله تعالى على قلبه، ممن يتعاطى التصوف وليس هو من أهله، مقالة قريبة من الكفر أو هي الكفر بعينه، أن الإكثار من ذكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم حجاب عن الله تعالى، وقد سلك بعض الضالين مثل هذه العبارة، فقال: إذا أفردت التهليل عن إثبات الرسالة، كان أبلغ وأسرع في تأثير معنى التوحيد، واحتج لضلاله وتسويل شيطانه: بأن قال للتهليل معنى، ولإثبات الرسالة معنى، وإذا اختلفت المعاني على الباطن، ضعف التأثير وبعدت الثمرة، قال: وإنما يحتاج إلى وصل الذاكرين عند الدخول في الإسلام، قال بعض الأئمة الراسخين رضي الله تعالى عنهم: وهذه المقالة والعياذ بالله تعالى من الفتن التي لا مورد لها غير النار، ولا عقبى لها سوى دار البوار، وما ذاك إلا مكر واستدراج إلى رفض الشريعة، والانحلال من ربقتها، وتعطيل رسومها، ولو علم هذا الضال، ما تحت قوله: محمد رسول صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم، من الأسرار التوحيدية، والحكم التهليلية، لانقشع عنه ذلك العمى فأصاب

المرمى اهـ. اللهم أعذنا من الفتن ما ظهر منها وما بطن، بجاه سيدنا ومولانا محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم، صلاة وسلامًا نصل بهما مع الأحبة بفضل الله تعالى إلى الفردوس الأعلى، والتمتع هناك في جواره تعالى بنفيس تلك المواهب والمنن):

أشرنا إلىٰ أن المُصنفَ سيسرد شيئًا من أحوالِ التصوّف وأهلهِ، ولذا ينبغي التنبه إلىٰ أن إلزامَ الناسِ بطريقةٍ مُعيّنةٍ في ذكرِ كلمةِ التوحيدِ، يُعدُّ مُخالفًا لهدي النبي ﷺ؛ لأن هذه الطرائقَ ونحوها لا تُؤخذُ إلا عن المعصومِ إن ثبتت، ولم يثبت شيء من ذلك البتة. فاستحسانُ أُمورٍ مُخالفةٍ للهدي النبوي غير مقبول؛ لأن الأصلَ الإبقاء علىٰ الإطلاقِ في الذكرِ دون تقييد، ما لم ترد فيه سُنة صحيحة؛ لأن الأصلَ التقيُّد بالسُنةِ.

فكلُّ ما يُستحسنُ من هذه الطرائقِ في الذكرِ، وليس عليه دليل صحيح يُصارُ إليه، فهو أقربُ إلىٰ البدعِ الإضافيةِ.

ويحسنُ أن نُنبه في هذا المقامِ إلىٰ أمور:

أولًا: أن المُصنفَ سمَّىٰ كتابه أمّ البراهين، وهو أبعدُ ما يكونُ عن منهجِ السلفِ؛ لأن المنهجَ الصحيحَ، والبرهانَ المقبول، والحُجةَ الواضحة، في الكتابِ والسُنةِ والإجماعِ، وفي بابِ الأحكامِ يزيدُ القياس، وغير ذلك لا يُقبلُ ولا يُعدُّ بُرهانًا، فضلًا عن أن يكونَ هو أمَّ البراهين.

ثانيًا: أن في كلامِ المُصنفِ بدعتان: (**بدعةٌ في العقائدِ، وبدعةٌ في السلوكِ**):

١ - **فأما بدعةُ العقائدِ:** ما سبقَ أن أشرنا إليه، من أن بابَ الكشفِ ليس

مصدرًا من مصادرِ العقيدةِ أو الأحكامِ أو حتىٰ الأخلاقِ والسلوكِ، فمسائلُ العقائدِ لا تُؤخذُ إلا من الوحي عن المعصومِ ﷺ، وإن كنا لا نشكُّ أبدًا، بأن لا إلهَ إلا الله سببٌ لدخولِ الجنةِ والنجاةِ من النارِ، لكن ما ذكره المُصنفُ من صفاتٍ وطرائق لذكرِ هذه الكلمةِ المشُرَّفةِ، لا دليلَ عليه.

والأخطرُ من ذلك: حين ضمَّنَ كلمةَ التوحيدِ نفي الأسبابِ؛ فذكرَ أن من معانيها أن يُخرجَ المرء من قلبهِ التعلّقَ بالأسبابِ مُطلقًا، وأن يعتقدَ أن الأسبابَ ليس لها أثر، فأدرجَ هذا المعنىٰ في مفهومِ كلمةِ التوحيدِ، وهذا خطأ لا شكَّ فيه؛ فإن الذي عليه السلفُ أن معنىٰ كلمة التوحيد: أنه لا معبودَ بحقٍ إلا الله تعالىٰ، وهذا الذي جعلَ المُشركين يرفضونها، ويقفونَ منها موقفًا مُعاديًا.

فليس من معاني لا إلهَ إلا الله، ألا يتعلّقَ المرء بالمالِ ولا بالطعامِ ولا بالشرابِ، فالله تعالىٰ هو الذي جعلَ هذه الأسبابَ أسبابًا، فقال تعالىٰ: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف:٣١]، وبيَّن أثرَ المالِ فقال: ﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ١٨٠]، ولا شكَّ أن الإيمانَ بالأسبابِ لا يتعارضُ مع العقيدةِ، ولا يتنافىٰ مع كلمةِ التوحيدِ لا إلهَ إلا الله.

أما معناها الصحيحُ الذي بيّنه القرآن، وذكره أهلُ العلمِ: فهو

استحقاقُ الباري جلَّ وعلا للألوهيةِ، فلا أحدَ يستحقُ أن يُعبدَ إلا الله تعالىٰ، فهو المعبودُ بحقٍ. وهذه الكلمةُ ليست مُقتصرةً علىٰ مفهومِ الربوبيةِ، من الخالقيةِ والرازقيةِ ونحو ذلك من مُقتضياتِ توحيدِ الربوبيةِ؛ فالمُشركون مُقرِّونَ بهذا، قال تعالىٰ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان:٢٥]، ومع ذلك رفضوا أن ينطقوا بكلمةِ التوحيدِ، أو أن ينصاعوا لها، عندما دعاهم النبي ﷺ، وبيَّنَ لهم فضلها ومنزلتها ومكانتها، فرغَّبهم فيها، وذكرَ لهم أثرها الطيب في الدنيا الآخرة، ولكن قابلوه بالرفضِ والتعجبِ والاستنكارِ، وقالوا: ﴿أَجَعَلَ ٱلْأَلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص:٥]. فهذا الموقفُ من المُشركين تجاهَ هذه الكلمة، وهو رفضهم لها، مع استحضارِ أنهم يعتقدون أنه لا خالقَ ولا رازقَ إلا الله تعالىٰ، يدلُّ علىٰ أن معنىٰ لا إلهَ إلا الله ليس مُقتصرًا علىٰ مُقتضياتِ توحيدِ الربوبيةِ، إذن: فكيف نُضمّنُ معناها أنه لا أثرَ للأسبابِ، كما يروّجُ له صاحبُ هذه العقيدة .

والمقصودُ أن الإنسانَ إذا نطقَ بلا إلهَ إلا الله، وآمنَ بالأسبابِ كأسبابٍ؛ يعني: إذا جاعَ أكل، وإذا ظمأ شرب، وإذا احتاجَ للدفءِ تشمّسَ أو اشعلَ النار، وإذا أرادَ النباتَ سقىٰ الزرعَ بالماءِ، فهذه الأسبابُ لا تتنافىٰ مع مفهومِ لا إلهَ إلا الله. فدعوىٰ المُصنف أن يستحضرَ الشخصُ عدمَ التعلّقِ بالأسبابِ، هذا من المُبالغةِ والغلو الذي ما أنزلَ الله تعالىٰ به من سُلطان، وهو مع ذلك يتنافىٰ مع العقلِ؛ فالعقلُ يُثبتُ الأسبابَ.

فالأخذُ بالأسبابِ لا يُؤثرُ في التوحيدِ، فإذا خافَ الإنسانُ من السَبُعِ، أو خافَ من عدوٍ، فهذا الخوفُ لا يُؤثرُ في توحيدِ الشخصِ، فقد حكىٰ الله تعالىٰ عن مُوسىٰ عليه السلام أنه خرجَ من المدينةِ خائفًا، فقال: ﴿فَخَرَجَ مِنْهَا خَآئِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [القصص: ٢١]، وقال تعالىٰ: ﴿وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَآنٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَٰمُوسَىٰ لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: ١٠]، فهذا من الخوفِ الطبيعي الذي لا يتنافىٰ مع التوحيدِ، وكان نبينا الأكرم يأخذُ بالأسبابِ ويتعاطاها في هجرتهِ وغزواتهِ، فكان يلبس ما يتترسُ به من العدوِ، وهو سيّدُ المتوكلين عليه الصلاة والسلام.

إذن: فلا يصحُ أن يُدخَلَ في معاني لا إلهَ إلا الله ما ليس منها، بل الواجب أن ندعوا إليها، ونحضَّ علىٰ الاستكثارِ منها.

٢-**وأما بدعةُ السلوكِ:** فهو حين شرَّعَ بعضَ الهيئاتِ الخاصةِ لذكرِ كلمةِ التوحيدِ؛ بأن يتوضأ، ويختارَ أوقاتًا مُعيّنة، ويعمل الأعمال التي تسبق هذا الذكر المُخصّص، فكلُّ هذا من التشريعِ الذي ما أنزلَ الله تعالىٰ به من سُلطان، وفيه تعدٍ علىٰ مقامِ النُبوةِ؛ لأن الذي له حقُّ التشريعِ والأمرِ والنهي هو النبي ﷺ، وما ذكره المُصنفُ هنا يدخلُ ضمنَ البدعِ الإضافيةِ.

فهذا نموذجٌ من البدعِ التي تضمّنها هذا الكتاب، وأسماه أمّ البراهين، مع أنه لم يأتِ بما ذكره بدليلٍ صحيحٍ مُعتبر، وأن ما يذكره من مناماتٍ واستحساناتٍ لا تقومُ بها حُجة، فهي ليست من البراهينِ، فضلًا عن أن تكونَ أمّ البراهين.

وقوله: ((**الفصل الرابع من الفصول الأربعة: في بيان الفوائد التي تحصل لذاكر هذه الكلمة المُشرّفة، على الوجه الأكمل مع المواظبة**): **اعلم أن المواظبة على ذكر الكلمة المُشرّفة، على الوجه الذي ذكرناه أولًا يحصل فوائد كثيرة: منها ما يرجع إلى محاسن الأخلاق الدينية، ومنها ما يرجع إلى الكرامات التي هي خوارق العادات.**

أما الأول: فمنها: اتصافه بالزهد، ونعني به: خلوّ الباطل من الميل إلى فانٍ، وفراغ القلب من الثقة بزائل، وإن كانت اليد مغمورة بمتاع حلال، فعلى سبيل العارية المحضة، وتصرفه فيه بالإذن الشرعي تصرف الوكالة الخاصة، ينتظر العزل عن ذلك التصرف بالموت أو غيره مع كل نفس، وذلك ينفي عن النفس التعلق بما لا بدّ من زواله. ومنها: التوكل: وهو ثقة القلب بالوكيل الحق، بحيث يسكن عن الاضطراب عند تعذر الأسباب؛ ثقة بمسبب الأسباب، ولا يقدح في توكله تلبس ظاهره بالأسباب، إذا كان قلبه فارغًا منها، بحيث يستوي عنده وجودها وعدمها. ومنها: الحياء بتعظيم الله عزّ وجلّ: بدوام ذكره، والتزام نهيه وأمره، والإمساك عن الشكوى به إلى العجزة والفقراء غيره. ومنها: الغنى: وهو غنى القلب بسلامته من فتن الأسباب، فلا يعترض على الأحكام بلو ولا بلعل؛ لعلمه بمن صدرت منه جلّ وعزّ المنفرد بالخلق والتدبير الملك الوهاب. ومنها: الفقر: وهو نفض يد القلب من الدنيا حرصًا وإكثارًا؛ لقطعه بأن حاجته ليست عند شيء منها، وسكوت اللسان عنها بالكلية مدحًا وذمًا. ومنها: الإيثار على نفسه بما لا يذمه الشرع. ومنها: الفتوة: وهي التجافي عن مطالبة الخلق بالإحسان إليه ولو أحسن إليهم؛ لعلمه بأن إحسانه وإساءتهم إليه، كل ذلك مخلوق له تعالى، والله خلقكم وما تعملون، فلم ير لنفسه إحسانًا حتى يطلب عليه جزاء، ولم ير لهم إساءة حتى يذمهم عليها، اللهم إلا أن يكون الشرع هو

الذي أمر بذمهم أو معاقبتهم، فيفعل حينئذ ما أمر به الشرع، ليقوم بوظيفة التعبد فقط، وهذه الفتوة هي فوق المسالمة. ومنها: الشكر: وهو إفراد القلب بالثناء على الله تعالى، ورؤية النعم منه في طي النقم، والفوائد كثيرة ومن أرادها فليجتهد في أسبابها فيعرفها بالذوق.

وأما النوع الثاني من الفوائد: وهو ما يرجع إلى الكرامات، فمنها: وضع البركة في الطعام ونحوه؛ حتى يكثر القليل ويكفي اليسير، وهذا مشاهد لأولياء الله تعالى كثيرًا. ومنها: تيسير دنانير أو دراهم أو كليهما أو غير ذلك مما تدعو إليه الحاجة: وقد كان بعض المشايخ في أول أمره حرارًا، فتعذر عليه شغل الحرارة تعذرًا شرعيًا، فكان إذا قضى وظيفة ذكره، يرفع رأسه فيجد في حجره درهمًا يشتري به قوت ذلك اليوم، ونقل عن الشيخ أبي عبد الله التاودي، أنه احتاج كسوة لأولاده وزوجته، وكان كثير الأولاد، فاشترى شقة وذهب بها إلى الخياط وأعطاه طرفها الواحد، وأمسك تحته الطرف الآخر، فجعل الخياط يجذبها ويفصل منها شيئًا بعد شيء، حتى صنع أثوابًا عدة، تشهد العادة بأن ذلك لا يكون من شقة واحدة، فطال ذلك على الخياط، فقال له: يا سيدي هذه الشقة ما تتم أبدًا، فقال له الشيخ: خوف الفتنة قد تمت، ورمى له بباقيها من تحته. وكان بعض المشايخ لا ينتصب لذكر، ولا لصلاة على سجادته في خلوته، إلا ويخلق الله له على سجادته وتحتها دراهم جددًا، وكان له عائلة وأولاد، فكان معشر أولاده إذا رأوه يأخذ في التوجه للصلاة والذكر، يحدقون به يترقبون انفصاله، فإذا انفصل التقطوا تلك الدراهم، فمنهم المقل ومنهم المكثر، وداوموا على ذلك حتى تحدثوا به، وشاع الحديث فانقطع ذلك.

ومنها: أن ينكشف له عن حقيقة ما يريد استعماله من الطعام، فيعرف حلاله من حرامه ومن متشابهه، بأمارات يجدها إما من باطنه، أو من ظاهره، أو من غيره. وكرامات هذا الباب كثيرة لا تحصى، إلا أن المؤمن لا ينبغي أن يقصدها بشيء من طاعته، وإلا دخل عليه الشرك الخفي ومكر به والعياذ بالله؛ إذ هي من جملة ما يجب أن يصفي منها قلبه عند ذكر كلمة

التوحيد، فليقطع التفاته إليها بالكلية، وليكن مقصده رضا مولاه، الذي لا خلف له منه، ولا غنى لمخلوق عنه، وكشف الحجاب عن عيني قلبه؛ حتى يتتره في ذلك الجلال العديم المثال، ويوجهه مولاه بعجائب وأسرار لا يمكن أن يعبر عنها المقال، اللهم افتح لنا في ذلك، وزدنا من فضلك دنيا وأخرى يا أرحم الراحمين، بجاه سيد الأولين والآخرين، نبينا ومولانا محمد ﷺ، وعلى إخوانه من النبيين والمرسلين، وعلى جميع الملائكة المقربين.

وإلى فضل هذه الكلمة وما يحصل لذاكرها من الفوائد، أشرت بقولي في أصل العقيدة: (فإنه يرى لها من الأسرار والعجائب ما لا يدخل تحت حصر)، وهذا الفصل الرابع هو آخر السبعة الفصول المتعلقة بكلمة التوحيد، جعلناها سبعةً تفاؤلًا ورجاء من المولى الكريم جلّ وعلا، أن يجعلها لنا ولجميع أحبتنا حصنًا حصينًا، وحجابًا منيعًا من التعذيب بشيء من دركات النار السبع، كما أنا ختمنا هذه العقيدة وشرحناها بتحقيق معنى كلمتي الشهادة، نرجو به من مولانا جلّ وعلا، أن يختم لنا ولجميع أحبتنا وإخواننا في الدين بأفضل درجات الإيمان، ويجمع شملنا وشملهم إثر الموت مع أوليائه المقربين، أهل النعيم المقيم والروح والريحان. ولنختم هذا الشرح المبارك إن شاء الله بأدعية مباركة فنقول: الحمد لله الكريم الوهاب، المعطي النعم الجليلة لمن شاء بمحض فضله لا لسبب من الأسباب، الفاتح بصائر القلوب بجوده، حتى خرقت بنورها حجب الكائنات كلها، وظفرت بمنتهى الآراب. والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم معدن الكمالات، والوسيلة العظمى دنيا وأخرى لنيل المنى والحاجات، وينبوع الفضائل وأساس جميع الخيرات، المشرف على كل مخلوق لله تعالى في الأرض والسموات، ورضي الله تعالى عن آله وصحبه، الذين هم بعد غيبته ولحوقه بالرفيق الأعلى الأنجم الزاهرات، والذين هم القدوة للخلائق بعده، وهم خير الأمة الأئمة الهداة، وعن التابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم يبعث الله العظام الرفات، ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ الأعراف:٢٣، ربنا ظلمنا أنفسنا ظلمًا كثيرًا، ولا يغفر لنا الذنوب إلا أنت، فاغفر لنا مغفرة من

عندك، وارحمنا إنك أنت الغفور الرحيم، ﴿رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٨٥﴾ وَنَجِّنَا بِرَحْمَتِكَ مِنَ الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ يونس:٨٥-٨٦، اللهم يا غياث المستغيثين، وملجأ ذوي الفاقات الملهوفين، أسألك يا أرحم الراحمين يا ذا الجلال والإكرام، أن تجعلنا في الدنيا والآخرة من خيار أهل لا إله إلا الله، ومن خيار أهل معرفتك، وأن تمتعنا إثر الموت مع الأحبة في جنة الفردوس بجلائل نعمك وجميل رؤيتك، وأن تغفر لنا جميع ذنوبنا بلا عقوبة ولا محنة، وأن تؤدي عنا جميع تبعاتنا بمحض فضلك بلا خزي دنيا وأخرى يا ذا الفضل والمنة، اللهم لك الحمد وإليك المشتكى من أنفسنا، ومن عوائق قد عسر معها في هذه الأزمنة الصعبة النجاة، فآمنا يا مولانا من ضررها في ديننا ودنيانا حالًا ومآلًا؛ حتى نفوز بأعظم رضوانك في الحياة وبعد الممات. اللهم يا أرحم الراحمين إنه قد أسرتنا الأوهام والهوى، وضعفت عن النهوض إلى التمتع بمنيع جنابك العلي منا القوى، وقد اشتد علينا وثاق القلوب، وأضعفها وأعمى عينها توالي ظلمات المعاصي عليها وتراكم ران الذنوب، فقلوبنا تبكي وتندب وإن ضحك منا اللسان، وتريد النهوض إلى نيل الكمالات شوقًا إليه فيمنعها الأسر والعمى، ولا تساعدها عليه القوى ولا النفس ولا الأركان، فصرنا يا مولانا مطروحين في مضيق سجن الآفات، مكبلين فيه بثقل قيود الشهوات، فيا ذا الفضل العظيم الذي لا يحدّ، ولا يعلل، ولا يقاس بمكيال ولا ميزان، يا ذا الكرم العميم الذي فاض على العوالم كلها، حتى طمع فيه القريب ومن هو في غاية البعد والخسران، قد أمرتنا يا ذا الجلال والإكرام على لسان نبيك ورسولك سيدنا ومولانا محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم بفكاك العاني وإنقاذه من الأسر، الذي ضرره يسير وعرض فان، فنحن يا مولانا العانون حقيقة، الخائفون الانقطاع عما يدوم من الخير العظيم، مما حبرت به أولياءك في أعلى الجنان، ولا عوض له من الفوز منك بجميل الرضوان، من على قلوبنا وذواتنا المأسورة والمحبوسة عن التمتع بلذيذ حضرة جلالك، التي لا يملك الصبر عنها بما به أمرتنا يا كريم يا وهاب يا رحيم يا رحمن، يا من ليس معه

في تدبير ملكه ثان، اللهم اغفر لنا، ولآبائنا، ولأمهاتنا، ولأشياخنا، وإخواننا، وأحبتنا، وذرياتنا، واجمع شملنا وشملهم بلا محنة مع أكابر أوليائك في أعلى عليين، ومتع جميعنا إثر الموت في أعلى الفردوس بلذيذ رؤيتك، ومرافقة من أنعمت عليهم، من النبيين، والصديقين، والشهداء، والصالحين، اللهم انفع بهذا الشرح كل من اعتنى به من أهل الخير والإيمان، ومنَّ اللهم على كل من حفظ العقيدة أصله بحسن الخاتمة والفوز بعموم الغفران، اللهم اجعل حفظها لهم نوراً عظيماً في الدنيا والآخرة، وأعطهم بسببها بلا محنة من الفردوس الأعلى أعلى المنازل الفاخرة، واحفظنا وإياهم إلى الممات من جميع الفتن، واجعل بيننا وبين الظالمين حجاباً مستوراً في ديننا ودنيانا يا عظيم المواهب والمنن، نتوسل إليك يا مولانا في نيل هذه المطالب كلها بذاتك العلية، ثم بنبيك ورسولك سيدنا ومولانا محمد صلى تعالى الله عليه وعلى آله وسلم ذي النفس الزكية، الشفيع المشفع عندك، سيد الأولين والآخرين، سيدنا ومولانا محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم وعلى أهله، عدد ما ذكرك وذكره الذاكرون، وغفل عن ذكرك وذكره الغافلون.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوّة إلا بالله العلي العظيم، وحسبنا الله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم عدد قطر الأمطار، وعدد ورق الأشجار، وعدد مثاقيل الجبال والأحجار، وعدد الرمال، وزبد البحار، وعدد الأبرار والفجار، وعدد ما يختلج في الليل والنهار، واجعل اللهم هذه الصلاة لنا نجاة من النار، يا واحد يا أحد، يا مهيمن يا قهار، وسلام على جميع الأنبياء والمرسلين، والحمد لله رب العالمين) :

من النزعاتِ الصُوفيةِ في كلامهِ السابقِ:

١ - النزعةُ الصُوفيةُ في مفهومِ التوكلِ، حيث قال: (ومنها التوكل: وهو ثقة القلب بالوكيل الحق، بحيث يسكن عن الاضطراب عند تعذر الأسباب؛ ثقة بمسبب الأسباب، ولا يقدح في توكله تلبس ظاهره بالأسباب، إذا كان قلبه فارغاً منها، بحث يستوي عنده وجودها وعدمها) : فمفهومُ التوكلِ

عندهم: هجرُ الأسبابِ وتركها وعدم تعاطيها، فلا يكون الشخصُ مُتوكلًا حتىٰ يتركَ فعل الأسبابِ، ولذا يشترطون لمن أرادَ الوصولَ: أن يذهبَ إلىٰ الفلاةِ دون أخذِ الأسبابِ، حتىٰ يصيرَ عنده حقّ التوكل. وهذا منهجٌ خاطئ ليس صحيحًا؛ لأن من التوكلِ الأخذُ بالأسبابِ، كما قال النبي ﷺ للرجل: «اعْقِلْهَا وَتَوَكَّلْ»[1].

فتجدُ عند هؤلاء المُبالغة في ردِّ الأسبابِ؛ تعلّقًا بالله تعالىٰ، حتىٰ قال الشيخُ أبو حامد الغزالي: إذا أردتَ أن تصلَ، لابُدَّ أن تتركَ كل شيء وتخرجَ دون زاد[2]، وهنا يحصلُ عندهم الاضطراب. وهذا المنهجُ خارجٌ عن منهجِ النبي ﷺ وحياته.

فقمّةُ التوكلِ وتمامهِ: أن تفعلَ الأسبابَ المشروعةَ، وتتركَ الأسبابَ الممنوعةَ.

والإنسانُ قد يُبتلىٰ ببعضِ الأسبابِ المُحرمةِ؛ كالتعاملِ بالربا ونحوه، فمن تعاطىٰ هذه الأسباب المُحرمة لم يكن مُتوكلًا علىٰ الله تعالىٰ.

ومن التوكلِ: الاتجارُ بالمباحِ؛ فمن اتجرَ بالمباحِ ولم يتجاوزه إلىٰ الحرامِ، فهذا مُتوكل.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، دار المعرفة بيروت، (٤/ ٢٦٦).

وهناك أسبابٌ جائزةٌ مُباحة، لو تركها الإنسانُ توكلًا ففيه خِلاف؛ كما وردَ في حديثِ السبعين ألفًا[١]، فذكرَ في الحديثِ سببًا مُباحًا وهو الاسترقاء، وذكرَ سببًا مُحرمًا وهو التطير، وذكرَ سببًا مكروهًا وهو الكي، فمن تركَ الأسبابَ المُباحة توكلًا علىٰ الله تعالىٰ فلا بأس.

٢- **النزعةُ الصُوفيةُ في الكراماتِ**، كما في قوله: (**وأما النوع الثاني من الفوائد، وهو ما يرجع إلى الكرامات: فمنها: وضع البركة في الطعام ونحوه حتى يكثر القليل ويكفي اليسير، وهذا مُشاهد لأولياء الله تعالى كثيراً...**):

وهذه نزعةٌ صُوفيةٌ عندهم، فعلامةُ القبولِ عندهم: رؤيةُ الأنوارِ وحصولُ الكراماتِ، ويرونه دليلًا علىٰ صحةِ الطريقِ، وهذا ليس صحيحًا، ولذا صارَ حصولها مطلبٌ عندهم، فكثُرُ تلاعبُ الشياطينِ بهم، وقد ردَّ عليهم شيخ الإسلام وبيَّنَ كيف تتلاعبُ بهم الشياطين[٢].

ولكن الدعوةَ إلىٰ التمسكِ بالسُنةِ هو الأصلُ الأصيل، وينبغي ألا يكونَ عند الشخصِ تَطَلُّعًا إلىٰ الكراماتِ والخوارقِ، فهذا البحثُ والتطّلعُ ليس من السُنةِ والهدي؛ لأن المطلوبَ هو الاستقامة، حتىٰ قيل:

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب يدخل الجنة سبعون ألفًا بغير حساب، ح(٦٥٤١).

(٢) ابن تيمية: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ت: عبد الرحمن اليحيىٰ، دار المنهاج، ط١ ١٤٢٨هـ (٢٣٦-٢٦٧).

الاستقامةُ خيرٌ من ألفِ كرامة؛ فمن استقامَ علىٰ السُنةِ فهو علىٰ خير، سواء جاءته كرامة أم لا. لكن أربابَ التصوّفِ يرونَ أن علامةَ القبولِ ظهورُ الكرامةِ. وهذه الكراماتُ لم تكن تكثرُ عند الصحابةِ رضي الله عنهم، كما كانت عند من بعدهم، كما ذكرَ ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية[١].

ونُنبه في هذا المقامِ: إلىٰ ما هو مُشاعٌ عند أصحابِ الطُرقِ الصُوفيةِ، من ترتيبِ بعضِ الكراماتِ علىٰ بعضِ الطُقوسِ التعبديّةِ من الأذكارِ والأورادِ ونحوها، ومن هذا ما ذكره المُصنفُ هنا، من حصولِ بعضِ الكراماتِ لمن قالَ كلمةَ التوحيدِ بطريقةٍ مُعيّنة. ونحن لا ننفي وقوع بعضِ الكراماتِ لبعضِ الصالحين المتقين، وأن الله تعالىٰ قد يُكرمهم بها، لكن أن تُربطَ الكرامات بهذا الذكرِ المُقيّدِ، وبهذه الصفةِ المُعيّنة، فهذا ممّا لا يُقرُّ عليه، وهو أمرٌ مشهورٌ عند أصحابِ الطُرقِ كما ذكرنا. ولذا فكلُّ طريقةٍ صُوفيةٍ تُنشئ لها ذكرًا خاصًا، وتبيّنُ أثره بما يجذبُ إليه عوام الناس؛ كالبدعةِ التيجانيةِ في صلاةِ الفاتحِ التي جعلوها أفضلَ من قراءةِ القرآنِ. فأصحابُ الطُرقِ الصُوفيةِ يستحدثون أذكارًا أو صلوات مُعيّنة مخصوصة، ويُرتبونَ عليها من الآثارِ، ما يُرغّبُ الآخرين لفعلها، وهذا ما

---

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوىٰ: ١١/ ٣٣٥

أشارَ إليه السنوسي هنا، من حصولِ بعضِ الكراماتِ من تكثيرِ الطعامِ، ووجدانِ المالِ، ونحو ذلك.

ونحن نقول: لا شكَّ أن الرزقَ والبركةَ في الطعامِ قد يقعُ لبعضِ عُبَّادِ الله الصالحين المتقين، لكن حصولَ التقوىٰ لا يكونُ بمثلِ هذه الطُرقِ التي أشارَ ليها المُصنفُ، فهو ضمَّنَ قوله شيئًا مما لا دليلَ عليه، بل هي من البدعِ التي حذَّرت منها الشريعة.

وختامًا: أُشيرُ إلىٰ ما يجبُ علىٰ المُسلمِ من مُتابعةِ النبي ﷺ، فإن من معاني شهادة أن محمدًا رسول الله ﷺ:(**طاعته فيما أمر، وتصديقه فيما أخبر، واجتناب ما نهىٰ عنه وزجر، وألاَّ يُعبدَ الله تعالىٰ إلا بما شرع**). ولذلك حذَّرت الشريعةُ من الابتداعِ في الدينِ وأبانت خطورته، فقال النبي ﷺ:(وإياكم ومُحدثاتِ الأمورِ فإنَّ كلَّ محدثةٍ بدعةٌ، وكلَّ بدعةٍ ضلالةٌ)[1]، وقال: (مَنْ أَحْدَثَ فِيْ أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ)[2]، وفي روايةٍ:(مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ)[3]، فالبدعةُ والإحداثُ

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، ح(٤٥٩٦).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا علىٰ صلح جور، فالصلح مردود، ح(٢٦٩٧)، ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة، ورد محدثات الأمور، ح(١٧١٨).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة، ورد محدثات الأمور ح(١٧١٨).

في الدينِ مردودان علىٰ صاحبها. ولذا فالواجبُ الحذرُ من البدعِ، سواء كانت بدعًا حقيقة أم بدعًا إضافية، وهذا التقسيمُ أشارَ إليه أهلُ العلمِ، وذكره الإمامُ الشاطبي في كتابهِ الاعتصام[1]، فقسَّمَ البدعةَ إلىٰ قسمين:

١-بدعةٌ حقيقيةٌ: كبدعةِ القدريةِ والجهميةِ، فهؤلاء أحدثوا في الدينِ ما لم يأذن به الله، ولذا وقفَ السلفُ منهم موقفًا عظيمًا؛ دفاعًا عن حِمىٰ العقيدةِ والدينِ، وموقفهم منها مشهورٌ معروف، كيف ردّوها وحذَّروا منها ؟

٢-بدعةٌ إضافيةٌ: كالذكرِ في وقتٍ مُعيّن، وهيئةٍ مُعيّنة، وصفةٍ مُعيّنة لم يرد بها الشرع، وكمن أرادَ أن يُشرِّعَ للدعاءِ بعد الصلاةِ جماعةً، أو أرادَ أن يُشرِّعَ صلاةَ الضحىٰ جماعةً في المسجدِ، أو أرادَ أن يُشرِّعَ صلاةَ التراويحِ جماعةً في المسجدِ طوال العامِ، فهذا كلُّه من قبيلِ البدعِ الإضافيةِ التي حذَّر منها العلماء.

فإن قِيلَ: لِمَ مَنعوا من ذلك، مع أن أصلَ الفعلِ من الصلاةِ والدعاءِ جائز ؟ **قِيلَ**: حتىٰ لا يُحدِث المرء في دينِ الله تعالىٰ ما ليس منه، ولا أن يُشرِّعَ ما لم يأذن به الله تعالىٰ، ولأنه لو كان مَشروعًا لَفَعَلَه النبي ﷺ، فلما كان موجودًا في زمنِ النبي ﷺ، ولم يُنقل عنه فعله مع توافرِ

---

(١) الشاطبي: الاعتصام، ت: سليم الهلالي، دار ابن عفان، مصر، ط١ ١٤٢١هـ (١/ ٣٦٧).

الدواعي والهممِ لِفعله، دلَّ علىٰ أن فعله غير مشروع، ولذلك يقولون: متىٰ تبيَّنَ هلال عيدِ الفطرِ، توقفَ الناسُ عن صلاةِ التراويحِ جماعةً في المساجدِ؛ لأنها مُرتبطة برمضانَ، ممَّا يدلُّ علىٰ التوقيفِ في العباداتِ، ولذا كان السلفُ يمنعونَ من الإحداثِ، حتىٰ فيما كان مشروعًا أصله؛ كالصلاةِ والذكرِ، ما لم يكن موجودًا في زمنِ النبي ﷺ.

ومن هنا نفهمُ موقفَ الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، من إنكارهِ علىٰ الذين جلسوا في المسجدِ حِلَقًا، يقولُ أحدهم: كبروا مائةً فيُكبرون، وهللوا مائةً فيُهللون[1]، وذلك أن الصحابةَ

---

(١) أخرجه الدارمي في سُننه، باب في كراهية أخذ الرأي، ح(٢٠٩) ونصه: «قال الإمام عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي رحمه الله في سننه:

أَخْبَرَنَا الْحَكَمُ بْنُ الْمُبَارَكِ، أَنبَأَنَا عَمْرُو بْنُ يَحْيَىٰ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي، يُحَدِّثُ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: «كُنَّا نَجْلِسُ عَلَىٰ بَابِ عَبْدِ الله بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ الله عَنْهُ، قَبْلَ صَلَاةِ الْغَدَاةِ، فَإِذَا خَرَجَ، مَشَيْنَا مَعَهُ إِلَىٰ الْمَسْجِدِ، فَجَاءَنَا أَبُو مُوسَىٰ الْأَشْعَرِيُّ رَضِيَ الله عَنْهُ فَقَالَ: أَخَرَجَ إِلَيْكُمْ أَبُوعَبْدِالرَّحْمَنِ ؟ قُلْنَا: لَا، بَعْدُ، فَجَلَسَ مَعَنَا حَتَّىٰ خَرَجَ، فَلَمَّا خَرَجَ، قُمْنَا إِلَيْهِ جَمِيعًا، فَقَالَ لَهُ أَبُو مُوسَىٰ: يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ، إِنِّي رَأَيْتُ فِي الْمَسْجِدِ آنِفًا أَمْرًا أَنْكَرْتُهُ وَلَمْ أَرَ - وَالْحَمْدُ لِلَّهِ - إِلَّا خَيْرًا، قَالَ: فَمَا هُوَ؟ فَقَالَ: إِنْ عِشْتَ فَسَتَرَاهُ، قَالَ: رَأَيْتُ فِي الْمَسْجِدِ قَوْمًا حِلَقًا جُلُوسًا يَنْتَظِرُونَ الصَّلَاةَ فِي كُلِّ حَلْقَةٍ رَجُلٌ، وَفِي أَيْدِيهِمْ حصًا، فَيَقُولُ: كَبِّرُوا مِائَةً، فَيُكَبِّرُونَ مِائَةً، فيَقُولُ: هَلِّلُوا مِائَةً، فَيُهَلِّلُونَ مِائَةً، وَيَقُولُ: سَبِّحُوا مِائَةً، فَيُسَبِّحُونَ مِائَةً، قَالَ: فَمَاذَا قُلْتَ لَهُمْ ؟، قَالَ: مَا قُلْتُ لَهُمْ شَيْئًا انْتِظَارَ رَأْيِكَ أَوِ انْتظارَ أَمْرِكَ، قَالَ:» أَفَلَا أَمَرْتَهُمْ أَنْ يَعُدُّوا سَيِّئَاتِهِمْ، وَضَمِنْتَ لَهُمْ أَنْ لَا يَضِيعَ مِنْ حَسَنَاتِهِمْ»، ثُمَّ مَضَىٰ وَمَضَيْنَا مَعَهُ حَتَّىٰ أَتَىٰ

=

رضي الله عنهم كانت لديهم ردَّة فعلٍ ضدَّ كل ما استُحدِثَ في بابِ العباداتِ والأذكارِ، ما لم يكن موجودًا في زمنِ النبي ﷺ.

ونجدُ هذا جليًا في موقفهم من المصالحِ المُرسلةِ التي هي معقولةُ المعنىٰ؛ كالذي جرىٰ في مسألةِ جمعِ القرآنِ في زمنِ أبي بكرٍ الصديق رضي الله عنه، فتوقفوا فيه حتىٰ جمعَ الله تعالىٰ صدورهم عليه.

وقد يحصلُ اشتباهٌ عند بعضِ الناسِ بين البدعِ الإضافيةِ والمصالحِ المُرسلةِ، فالمصالحُ المُرسلةُ ليست من قبيلِ البدعِ أبدًا؛ لأن المصالحَ المُرسلةَ تقودُ إلىٰ تحقيقِ مقاصد شرعية، ويُمثِّلون لها في الوقتِ الحاضرِ، باستخدامِ مُكبراتِ الصوتِ للأذانِ والصلاةِ، أو المجيء إلىٰ

=

حَلْقَةً مِنْ تِلْكَ الْحِلَقِ، فَوَقَفَ عَلَيْهِمْ، فَقَالَ:» مَا هَذَا الَّذِي أَرَاكُمْ تَصْنَعُونَ؟» قَالُوا: يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ حصًا نَعُدُّ بِهِ التَّكْبِيرَ وَالتَّهْلِيلَ وَالتَّسْبِيحَ، قَالَ: «فَعُدُّوا سَيِّئَاتِكُمْ، فَأَنَا ضَامِنٌ أَنْ لَا يَضِيعَ مِنْ حَسَنَاتِكُمْ شَيْءٌ، وَيْحَكُمْ يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ، مَا أَسْرَعَ هَلَكَتَكُمْ هَؤُلَاءِ صَحَابَةُ نَبِيِّكُمْ ﷺ مُتَوَافِرُونَ، وَهَذِهِ ثِيَابُهُ لَمْ تَبْلَ، وَآنِيَتُهُ لَمْ تُكْسَرْ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، إِنَّكُمْ لَعَلَىٰ مِلَّةٍ هِيَ أَهْدَىٰ مِنْ مِلَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ أَوْ مُفْتَتِحُو بَابِ ضَلَالَةٍ»، قَالُوا: وَاللهِ يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ، مَا أَرَدْنَا إِلَّا الْخَيْرَ. قَالَ:» وَكَمْ مِنْ مُرِيدٍ لِلْخَيْرِ لَنْ يُصِيبَهُ، إِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ حَدَّثَنَا أَنَّ قَوْمًا يَقْرَءُونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ تَرَاقِيَهُمْ، وَايْمُ اللهِ مَا أَدْرِي لَعَلَّ أَكْثَرَهُمْ مِنْكُمْ» ثُمَّ تَوَلَّىٰ عَنْهُمْ، فَقَالَ عَمْرُو بْنُ سَلَمَةَ: رَأَيْنَا عَامَّةَ أُولَئِكَ الْحِلَقِ يُطَاعِنُونَا يَوْمَ النَّهْرَوَانِ مَعَ الْخَوَارِجِ».

الحجِ والعمرةِ بالطائراتِ والسياراتِ، فهذه مصالحُ مُرسلة معقولةُ المعنىٰ، لا يقصدها الإنسانُ لذاتها، وهذه لا تندرجُ تحت البدعِ.

والمقصود: وجوبُ الالتزامِ بالسُنةِ، والحذر أشدّ الحذرِ من البدعِ، وخاصة ما يستحدثه بعضُ الناسِ، من مناهج مُخالفة لمنهجِ السلفِ الأوائل.

والمنهجُ الحقُّ الذي يجبُ اتباعه، هو المنهجُ القائمُ علىٰ الكتابِ والسُنةِ، فهما المرجعان الأساسيان، وأدرجوا الإجماعَ؛ لأنه تابعٌ للنصوصِ، وأدخلوا القياسَ في أدلةِ الأحكامِ.

وأما الكشوفُ والرؤىٰ والمناماتُ، فهي وإن كانت حقًا في بابها الصحيح[1]، إلا أن العلماءَ لا يُدرجونها في الحِجاجِ العلمي، وإنما يقتصرونَ علىٰ أدلةِ الكتابِ والسُنةِ والإجماعِ، ويُدرجون القياسَ في الأحكامِ.

وعليه: لا يَقبلُ أهلُ العلمِ الكشفَ أو المنامات في التشريعِ ولا في الحِجاجِ؛ فلا يقبلونَ تصحيحَ حديثٍ أو تضعيفه، أو تشريعَ

---

(١) ومن ذلك: ما حدث مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فقد قال نافع: إن عمر بعث سريَّة فاستعمل عليهم رجلًا يقال له سارية، فبينما عمر يخطب يوم الجمعة، فقال: «يا ساريةُ الجبلَ، يا ساريةُ الجبلَ»، فوجدوا سارية قد أغار إلىٰ الجبل في تلك الساعة يوم الجمعة، وبينهما مسيرة شهر. أخرجه اللالكائي في كتابه: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ت: د. أحمد الغامدي، دار طيبة، الرياض، ط٢ ١٤١٥هـ (٥/ ١٢٨)، وصححه الشيخ الألباني في السلسلة الصحيحة: (١١١٠).

عبادةٍ أو طاعةٍ عن طريقِ الكشفِ والمناماتِ؛ لأن التشريعَ محضٌّ حقٌّ لله تعالىٰ، لا يكونُ إلا بالنصِّ الثابتِ الصحيحِ، وهذا هو ما درجَ عليه أهلُ العلمِ، فلا تجدُ في حِجاجاتهم المقبولةِ الاستدلالَ بالكشفِ أو المناماتِ والرؤىٰ .

فالواجبُ: الحذرُ من البدعِ أيًّا كانت، ولا تُقبلُ من أيِّ إنسانٍ مهما بلغَ منزلةً ودرجةً في العلمِ، والتزامُ الحقِّ هو الواجبُ، والحقُّ هو ما كان عليه أصحابُ القرونِ الفاضلةِ؛ فهم الأعلمُ والأحكمُ، وطريقتهم هي الطريقةُ الأسلم.

وصلىٰ الله وسلَّم وباركَ علىٰ نبينا مُحمدٍ وعلىٰ آلهِ وصحبهِ أجمعين.

فهرس الفوائد والموضوعات

الموضوع	الصفحة